ERIC WEIL

HEGEL Y EL ESTADO

Ediciones Nagelkop



ERIC WEIL

HEGEL
Y
EL ESTADO

Cinco Conferencias

Seguido de *Marx y la Filosofía del Derecho*

Título del original francés: *Hegel et l'Etat. Cinq conférences suivies de Marx et la philosophie du droit.*

ISBN: 2-71160731-3

Versión en español:

Traducción : María Teresa Poyrazián

ESTUDIOS HEGELIANOS

ERIC WEIL

HEGEL
Y
EL ESTADO

Cinco Conferencias
Seguido de *Marx y la Filosofía del Derecho*

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
1950

TABLA DE CONTENIDOS

PREFACIO

El título de este trabajo es *Hegel y el Estado*. Pero tal título no indica con exactitud los límites del problema; se trata en verdad de una crítica a la crítica tradicional según la cual Hegel sería el defensor del Estado prusiano y el profeta de lo que se designa a menudo como *estatismo*. ¿Esta crítica es válida? ¿Para no ocuparse ya de un filósofo basta estimar que el Estado se halla en el centro de su pensamiento político? ¿Y si supusiéramos que esto fuera legítimo, se aplicaría a Hegel dicha crítica?

Sería, pues, engañoso buscar en estas páginas un análisis completo de la filosofía del Estado de Hegel. Tal estudio no podría efectuarse sino a partir de la ontología, es decir, de la *onto-lógica* hegeliana, fundamento de la comprensión de todas las partes del sistema. No nos permitimos intervenir en esta discusión y en esta interpretación inmanente de la política de Hegel (tomando la palabra política en el sentido aristotélico). Sin embargo, el lector advertirá quizá ciertas alusiones y nos concederá —nos atrevemos a esperarlo— que hemos intentado tener presente la unidad del pensamiento del filósofo.

Hemos renunciado a toda crítica de la literatura existente sobre el tema. En algunos casos la relegamos a las notas, mas nunca con la intención de refutar o corregir en sus pormenores opiniones cuyo detalle no nos interesa aquí. El especialista observará sin dificultad los puntos de armonía y de desacuerdo y comprobará, a menos que nos engañemos, que no nos hemos alejado de la *opinión común* sino sobre la fe de los textos.

En lo que concierne a esos textos nos hemos servido de aquellos fechados después de la caída de Napoleón. Sólo en escasas excepciones hablamos de los escritos juveniles o de la *Fenomenología del Espíritu*. Fundamos nuestra interpretación sobre la *Filosofía del derecho,* y complementariamente en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Los textos que no han sido redactados por el mismo Hegel, en particular los agregados a la *Filosofía del derecho*, que los editores de las *Obras completas* han extraído de los cursos del maestro, las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* y las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* sólo nos proporcionarán ilustraciones y fórmulas, y ello únicamente cuando nos lo permita un testimonio auténtico.[1] No hablamos, entonces, de la formación del pensamiento hegeliano, problema que ha sido tratado por Th. L. Häring, y con anterioridad, y mejor, por Franz

[1] Aclaramos que no pretendemos afirmar que los textos de los diferentes cursos de Hegel carezcan de valor para la interpretación de su pensamiento. Pero muy a menudo sirven de *punto de partida* a diversas exégesis, y sus fórmulas, más brillantes que exactas, han producido, por cierto, más daño que beneficio. Sólo puede convalidar su autoridad un texto que el autor mismo ha fijado después de madura reflexión y luego de haber pesado sus términos de un modo distinto del que lo haría el mejor expositor si él hablase libremente (como si estuviera dentro del espíritu de Hegel). En los pasajes donde las "Lecciones" parecen contradecir los libros y los escritos será necesario seguir a éstos, y si hay acuerdo entre ambos, los primeros no nos enseñarán nada nuevo (excepto sobre la aplicación del sistema a dominios determinados de la realidad). Resulta, a la vez, en consecuencia, más correcto y simple atenerse a los textos publicados personalmente por Hegel.

Rosenzweig,[2] en una obra notable por la penetración que evidencia su autor respecto a todos los puntos particulares, si bien nos parece errónea en su concepción global.

Hemos creído útil añadir un breve apéndice sobre *Marx y la Filosofía del derecho.*

*
* *

Para una época que prefiere la pasión al pensamiento —por razones que Hegel ha indicado de manera precisa—, se le ha de permitir al autor agregar una simple observación sobre el fin del presente trabajo. Él sabe muy bien que Hegel no tiene necesidad de defensores: si su teoría es justa, la realidad misma se encargará de justificarla. En cuanto a querer tornarla "accesible" ello tampoco tendría gran sentido; no se vulgariza un libro científico; se puede facilitar su lectura mediante un comentario ajustado y detallado (de lo que no se trata aquí). No es posible traducir el texto a un lenguaje más "claro" y más sucinto. Por el contrario, una obra filosófica escrita de modo que admita tal traducción no merecería que se emprenda

---

[2] Th. L. Häring, *Hegel, sein Wollen, sein Werke*, vol. I, Leipzig y Berlín, 1929; vol. II, Leipzig y Berlín, 1938. — F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, dos vol., Munich y Berlín, 1920. Es imposible enumerar todas las interpretaciones de la filosofía política de Hegel: son raros los autores que tratan de la historia moderna, de la teoría del Estado, de los movimientos políticos del siglo pasado que no le hayan dedicado, por lo menos, algunas líneas. Los trabajos más importantes aparecidos antes de 1920 se encuentran mencionados en Rosenzweig; la biografía más reciente es la que ofrece Henri Niel. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, París, 1945, y por Jean Hyppolite, *Génèse et estructure de la Phénoménologie de l'Esprit*, París, 1947 (hay edición cast.). La bibliografía de obras en lengua inglesa se halla en George Holland Sabine, *History of Political Theory*, Londres, 1948, (más completa) en William Montgomery McGovern, *From Luther to Hitler*, Londres, s/f. (1947?). En Francia la discusión no parece haber realizado verdaderos progresos después que Edmond Vermeil resumió y criticó las tesis opuestas de Andler y Bash en *La Pensée politique de Hegel*, en *Études sur Hegel*, París, 1931, pp. 165-234.

esa tarea, puesto que en un texto filosófico cada frase debe tener para la comprensión del todo tanta importancia como sucede con cada fórmula en un tratado de matemática, que no se puede pasar *en limpio* ni reducirse para comodidad de los lectores. Un trabajo de la índole del que ofrecemos no puede tener más que una pretensión: despertar el interés por el texto mismo y eliminar los obstáculos para comprenderlo que se han acumulado a través del tiempo.

El autor no ignora que esta tentativa provocará una reacción unánime, si es verdad que pueda suscitarla: él ha cometido un crimen. Los argumentos de este juicio serán muy diferentes: se dirá que esta interpretación (o contra-interpretación) es una apología de la dictadura de la derecha, de la izquierda, del liberalismo, del moralismo, del indiferentismo, del dogmatismo, etc. Sólo se estará de acuerdo sobre la condenación misma. El autor no reclamará la absolución, no porque no crea tener derecho a ella, sino porque considera demasiado débiles las posibilidades de obtenerla. Él no se reserva más que el derecho (del que para mayor seguridad hace uso continuamente) de subrayar que presenta una tesis *científica* que se refiere a un libro *científico*, que lo que dice (y lo que, según él, ha dicho Hegel) es *verdadero* o *falso*, y que no puede detenerse en consideraciones ocasionales. Ahora bien, toda ciencia, y sobre todo la filosofía, la que es ciencia sólo en forma *eminente*, en mayor medida que cualquier ciencia particular, que es lo que concede a todo interés científico particular su carácter de ciencia (aunque este interés particular no sepa nada de ella), la ciencia, insistimos, no dice: *si* quieres esto debes hacer aquello o adaptarte a ello; *si* eliges tal actitud, ella exigirá de ti tal reacción delante de determinada dificultad. No expresa lo que es necesario elegir, pues es suficientemente liberal para admitir la posibilidad de una elección que comporta la destrucción de la ciencia misma, en cuyo caso el hombre de ciencia, que ha optado en su vida por la ciencia, agregará por su parte, y a título personal, que se opone a la actitud en cuestión: la ciencia, en cuanto a ella

se refiere, si bien sirve a todo el mundo, rehúsa su servicio siempre que se exija de ella un servicio exclusivo.

Hablar del Estado *en sí mismo*, de la Historia *en sí misma*, de la Sociedad *en sí misma*, no es una manera de dar satisfacciones a los creadores de "sistemas" (que poseen como rasgo saliente su incoherencia. Y sin embargo es, quizá, la tarea política más elevada que exista. Es posible que la razón no logre nada sin la pasión; mas será siempre útil (por no decir indispensable, lo que sería falso, puesto que se exime de ella alegremente) preguntar cuáles son las relaciones entre la pasión y la razón, problema que es él mismo competencia de la razón. Tal vez Hegel se haya equivocado; es posible (y esto le parece muy probable al autor) que su tesis no pueda ser refutada, aunque ella consiga ser superada, es decir, mantenida en toda su extensión, más ampliada e impulsada más lejos: ciento treinta años[3] de una historia turbulenta en exceso han terminado por plantear problemas que era imposible formular con anticipación, por lo menos de manera concreta. Sea lo que fuere, no es el caso de tomar posición, sino de discutir la base racional de una toma de posición, de toda toma de posición consciente, responsable, coherente; en suma, verdaderamente política.

---

[3] La primera edición francesa de este libro se publicó en 1950, y su texto no ha sido modificado en las siguientes. La última, que sirvió de base a esta traducción, es de 1980. (N. de T.)

I

EL LUGAR HISTÓRICO
DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HEGEL

No obstante una serie de buenos libros publicados durante los últimos treinta años, tanto en Alemania como en Francia, Hegel resulta entre todos los filósofos de primera fila el menos conocido, o sin duda aquel a quien se conoce peor. Ello no impide de ningún modo que cierta imagen de este hombre se haya afirmado con gran autoridad, como uno de esos retratos que dejaban tras de sí los grandes pensadores, históricamente importantes, en efecto, porque nos han legado tales efigies que actúan mucho más al modo de un ideal que de un concepto. Así como Platón es el creador de las ideas, Aristóteles el artífice de la lógica formal y de la biología y Kant el rigorista, Hegel es el hombre para quien el Estado es todo, el individuo nada, es decir, la moral significa una forma subordinada de la vida del espíritu: en síntesis, representa el apologista del Estado prusiano.

Se sabe, por cierto, que Hegel dirigió su atención a otros problemas, que fue, como se dice, panlogista, que elaboró una filosofía de la naturaleza, considerada romántica, por

completo incomprensible, y peor que ello, no científica, que dictó cursos sobre filosofía de la religión, estética e historia; no se ignora, además, que sus libros han ejercido una influencia a menudo decisiva ya de manera directa, ya porque fijaron el pensamiento de autores que se decidieron por su oposición a las soluciones hegelianas, aunque conservaron en sus problemas, casi sin conciencia de ello, la forma que Hegel les había dado; podría afirmarse que para combatir las ideas de Hegel se han servido también de sus categorías. Mas éstos son recuerdos extraídos de historia de la filosofía: la medalla que circula entre el gran público (que a la larga termina por ser simplemente el público) se ha forjado con los rasgos del prusiano, del reaccionario, del enemigo irreconciliable de los *liberales*, del hombre más criticado y detestable para quienes constituían la "izquierda" en el siglo XIX. Sería una temeridad pretender corregir tal imagen.

Resulta fácil, por supuesto, mencionar hechos para justificar este intento. Por ejemplo, Hegel fue uno de los censores más implacables de Prusia en el momento en que, al final de su juventud, se dedicó a los problemas políticos al tiempo que abandonaba el dominio de la teología que había sido antes el suyo.[1] De ello se concluirá que la Prusia

[1] Sería Fichte quien en cierto momento de su carrera tendría mucho más derecho que Hegel al título de filósofo del Estado prusiano si se piensa en el Estado policial, constituido de reglamentos, dominado por una autoridad central y absoluta. Hegel se burla de esta reglamentación y regulación de todos los detalles de la vida desde el ensayo sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling* (1801), en *Sämtliche Werke*, ed. Lasson, pp. 64 y ss. y 67 nota, hasta la *Filosofía del derecho,* en *Sämtliche Werke*, Bd. 6, Prefacio, pp. 14 y ss., ed. Lasson, tercera ed. El texto de la *Constitución* prueba que el pensamiento y no solo el gusto de Hegel rechaza Estado de la autocracia fridericiana y posfridericiana (*La constitución de Alemania,* ed. Lasson, seg. ed., p. 31): "La diferencia es infinita entre un poder estatal (*Staatsgewalt*) que se ordena de tal modo que todo aquello con lo cual puede contar se halla en sus manos y que al contrario, a causa de ello, no puede contar con nada más, y (un poder estatal) que aparte de todo cuanto tiene en su poder puede contar también con la liberal adhesión, el amor propio (*Selbstgefühl*) y el propio esfuerzo del pueblo, con un espíritu omnipotente

que tenía entonces ante sus ojos no era la que más tarde ha citado como ejemplo,[2] puesto que es la primera que le proporcionará la imagen popular de ese Estado. Se puede agregar que la Prusia histórica, la de Guillermo Federico IV, la de los Guillermo, la que ha sido el centro del tercer Reich, no abrigaba el sentimiento de deberle demasiado al filósofo, sino al contrario, muerto éste, el gobierno real realizó cuanto estuvo a su alcance para destruir su influencia, y para esa tarea llamó al viejo Schelling a Berlín, y excluyó a los hegelianos de las cátedras. Además, en suma, como Hegel, a partir de la revolución de julio de 1830 adquirió una enorme influencia en el mundo entero —excepto en Prusia— se inferirá que la Prusia imperial no se reconoció en el pretendido retrato trazado por Hegel, sea que éste la pintara mal, o la hubiera pintado demasiado bien.[3]

e invencible que ha expulsado esta jerarquía y que no es evidente sino en el punto en que el poder supremo deja liberada la mayor parte posible (de los asuntos públicos) a la propia iniciativa (*Besorgung*) de los ciudadanos. Sólo se comprenderá en lo futuro cómo en tal estado moderno, donde todo está ordenado desde arriba, donde nada que posea aspecto universal se deja a la administración y a la ejecución de las partes del pueblo que están interesadas en ello —es la forma que se ha dado a la república Francesa— (cómo en tal Estado) se engendrará una vida seca y tediosa y sin espíritu, si ese tono pedante del gobierno puede mantenerse; por tanto, qué género de vida y qué avidez dominan en otro Estado, ordenado de ese modo, esto es, el estado prusiano, es algo que sorprende a cada uno que entra en la primera aldea de este Estado o a quien advierte la falta total de genio científico y artístico o al que no considere la fuerza (prusiana) según la efímera energía a la cual un genio aislado pudo elevarla durante cierto tiempo". — El texto de este pasaje no ha recibido su forma definitiva; pero se está de acuerdo en fijar su fecha de redacción entre 1798 y 1802.

[2] Ver los textos que se ofrecen más adelante.

[3] Demasiado bien pintado para complacer el romanticismo de Federico Guillermo IV, admirador de las teorías de C. L. von Haller (ver más adelante), y que no le gustaba que se insistiera sobre el carácter constitucional (en principio) de la Prusia posnapoleónica. Mal pintado, porque una serie de rasgos e instituciones que para Hegel son esenciales jamás existieron en Prusia, o sólo existieron en las partes anexadas después de 1815. Como aquí

Todo lo expresado contradice la tradición conocida sobre el filósofo de la Restauración. Y sin embargo ello no basta para destruir la imagen de la que he hablado, y que para manifestarlo rápidamente, me parece falsa. Porque si bien esas objeciones son importantes, ya que la admiración hegeliana por Prusia no pudo haber sido sentimental e irreflexiva, supuesta la actitud crítica de sus comienzos, ni ella fue tampoco total dada la reacción del Estado prusiano, no es menos evidente que tales observaciones se oponen otras de peso casi semejante: Hegel

---

no se intenta hacer historia, es suficiente citar sobre el caso tres ejemplos: *a)* Toda la estructura del Estado hegeliano se funda y se centra en el parlamento (*les états* = *Stände*; los estamentos, en el sentido que la palabra *états* tenía en 1789, si bien no se trata para Hegel de los mismos estamentos); por tanto, no hay parlamento en Prusia; sólo existen estamentos provinciales y la primera reunión en la "dieta" prusiana de esos estamentos provinciales se realizó en 1847. Es justo advertir que Hegel demuestra coraje cívico en sus clases; pues a Federico Guillermo III, que había prometido, por decreto del gabinete del 22 de mayo de 1815, la formación de una "representación del pueblo", le disgustaba profundamente que se le recordara su promesa. El 21 de marzo de 1818 respondió a las autoridades provinciales y comunales renanas que se habían atrevido a exigir una constitución: "Ni el decreto del 22 de mayo de 1815 ni el artículo 13 del acta de la Confederación fijan el momento en que debe introducirse la constitución por estamentos. No todo momento es oportuno para introducir cambios en la constitución del Estado. Quien recuerde al soberano las promesas que éste ha dado por su libre decisión duda de manera impía y criminal del carácter de la promesa del príncipe y usurpa el juicio que a él le corresponde en cuanto concierne al momento conveniente para introducir esta constitución". *b)* La publicidad de los debates parlamentarios no se admitía en las provincias que habían conservado los estamentos. Más, según Hegel, esta publicidad es importante para el control de la administración y la formación de la opinión pública. *c)* La vieja Prusia no conocía la institución del juicio por jurado, que en la opinión de Hegel es la que únicamente da satisfacción a la autoconciencia del ciudadano, que exige ser juzgado por sus pares y no por una corporación que le es extraña. Por lo demás, el lector de la *Filosofía del derecho,* sin apelar a obras especializadas, no tiene más que recurrir al capítulo consagrado a Prusia por Charles Seignobos en su *Histoire politique de l'Europe contemporaine* (1897) para comprobar en qué pequeña medida lo que Hegel llama el Estado moderno corresponde a la Prusia histórica de los años 1815 a 1820.

ha hablado de la forma del Estado prusiano como la forma perfecta del Estado; afirmó que el espíritu germano cristiano dominaba el presente, y criticó el proyecto inglés de reformas parlamentarias en 1830, al que opuso las condiciones logradas por el gobierno de Berlín.[4] Estos son los hechos, tanto más expresivos puesto que hablan por la boca de Hegel. El filósofo admiró por lo menos el principio del Estado prusiano y no hay manera de dudar de ello. Queda por desentrañar el significado de esta admiración.

*

* *

Si se considera lo que se ha dicho sobre Hegel durante la segunda mitad del siglo XIX, no he encontrado más que un solo texto, que ni siquiera es tal, sino fragmentos de cartas que asumen su defensa contra el reproche tradicional de ser el filósofo de la reacción.[5] En cuanto al resto, todos

---

[4] Ver las referencias más abajo.

[5] Para ser exactos, sería indispensable citar aún apologías tales como la de Rosenkranz (*Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*), publicada en 1858. Pero además de que el escrito, no obstante un buen número de observaciones justas y pertinentes, es débil, su autor (como Eduard Gans) pertenece a la escuela Hegeliana que muy pronto se vio obligada a mantenerse a la defensiva y no tuvo influencia a partir de la mitad del siglo XIX. La historia de la escuela hegeliana permanece sin escribirse; el mejor resumen se halla en Johan Eduard Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (tercera ed. —la cuarta hecha por Benno Erdmann es inutilizable—, Berlín, 1878, § 331 y ss.). La forma en que la gran tradición alemana juzga a Hegel es evidente en la apología que de su filosofía formula Friedrich Meinecke (el maestro de Rosenzweig): "Los pensadores conservadores, liberales y radicales, históricos y doctrinarios, nacionales y cosmopolitas pudieron nutrirse en la escuela de este sistema. [...] Él (es decir, Hegel) está en primera fila entre los grandes pensadores del siglo XIX que difundieron en general el sentido del Estado, la convicción de la necesidad, de la grandeza y la dignidad moral del Estado." *(Weltbürgertum und Nationalstaat*, seg. ed., Munich Berlín, 1911, p. 272). En otras palabras, Hegel no es tan antiprusiano como se ha dicho, si bien es aún universalista (Meinecke lo

están de acuerdo: examinemos al viejo liberal Haym[6] — por no hablar de espíritus de menos enjundia, aunque no de escasa influencia, tales como Welcker o Rotteck, cabecillas del partido constitucional de la Gran Alemania — veamos también a la extrema izquierda integrada por los Bauer y su grupo: su veredicto es unánime.[7] Volteemos la mirada hacia la derecha, hacia Schelling, los herederos del romanticismo, la escuela histórica de Savigny. Para ellos, si Hegel no comparte su opinión[8] es porque él no ha marchado al paso de los tiempos —pues la "derecha" está siempre compuesta de gente que cree, por fin, haber comprendido las verdades eternas—, es decir, él no logró captar las aspiraciones de una época renovada, purificada de los efluvios malignos del siglo XVIII; para ellos Hegel también se había quedado atrás.

Un solo texto es la excepción en este caso. Veamos de qué trata: alguien publicó un artículo en un periódico donde se hablaba de Hegel, y puesto que estamos en 1870, y como Hegel ha sido olvidado en Alemania, el director cree oportuno agregar una nota para advertir que Hegel es conocido por el gran público como quien descubrió y glorificó la idea "monárquica prusiana" del Estado. No bien se entera del hecho el autor del artículo se encoleriza y le escribe a un amigo

---

expresa, *loc. cit.*, p. 278 y s.). El nacionalista Meinecke está de acuerdo con el liberal Haym.

[6] Entre los adversarios de Hegel, Rudolf Haym es sin discusión el más importante, tanto por la calidad de su libro como por la influencia de éste. *Hegel und seine Zeit* fue escrito bajo el impacto de la política reaccionaria que siguió al fracaso de la revolución de 1848. Una segunda edición (Leipzig, 1927) a cargo de H. Rosenberg, contiene en un apéndice útiles indicaciones sobre la evolución de Haym y la historia del Hegelianismo.

[7] Cf. más arriba, nota 5. — Para la crítica del joven Marx, véase el *Apéndice* al final de este volumen.

[8] Numerosas informaciones (sin ninguna comprensión de los problemas filosóficos subyacentes) en M. Lenz, *Geschichte der Universität Berlin*, Halle, 1910-1918, tres tomos en cuatro volúmenes. En esta obra se puede seguir con facilidad la evolución de la política ministerial y la opinión universitaria.

común:

"Este animal se permite agregar notas al pie de mi trabajo sin ninguna referencia del autor, notas que son torpes necedades. Yo ya había protestado en otras ocasiones, pero ahora la estupidez es tan cruda que resulta intolerable [...] Este ignorante, que por años ha estado a horcajadas sobre la ridícula oposición entre derecho y poder, sin lograr salir de ella, este individuo, que como un soldado de infantería ha montado sobre un caballo arisco y se ha encerrado en la pista, tiene la audacia de liquidar a un hombre como Hegel con la palabra «prusiano» [...] Estoy seriamente fastidiado. [...] Más vale no publicar nada que ser presentado como un idiota." — su corresponsal le responde a vuelta de correo: "Yo le he escrito diciéndole que haría mejor en cerrar el pico que repetir las viejas groserías de Rotteck y Welcker. [...] El pobre diablo es en verdad una bestia".[9] El desdichado director es Wilhelm

[9] Engels, 8 de mayo de 1870; Marx, l0 de mayo de 1870 (cartas No. 1369 y 1370, ed. Moscú, vol. IV, 1939, p. 38 y s.) — Aquí el texto, cuya traducción (diluida) es sólo un extracto:

"Mit Monsieur Wilhelm ist es nicht zum Aushalten. Du wirst gesehen haben, wie « durch Abwesenheit des Setzers », (der also der eigentliche Redakteur ist) der Bauernkrieg in einem Durcheinander gedruckt wird, das Grandperret nicht besser machen könnte, und dabei untersteht sich das Vieh, mir Randglossen ohne jede Angabe·des Vertassers drunter zu setzen, die reiner Blödsinn sind, und die *Jedermann mir zuschreiben muss*. Ich habe es mir schon einmal verbcten und er tat piktert, jetzt kommt der Blödsinn aber so dick, dass es nicht länger geht. Der Mensch glossiert *ad vocem* Hegel: dem grossem Publikum bekannt als Entdecker (!) und Verherrlicher (!!) der königlich preussischen Staatsidee (!!!). lch habe ihm hierauf nun gehörig gedient und ihm eine, unter den Umständen möglichst milde Erklärung zum Abdruck zugeschickt. Dieses Vieh, das Jahrelang auf dem lächerlichen Gegensatz von Recht und Macht hülflosherumgeritten wie ein Infanterist, den man auf ein kolleriges Pferd gesetzt und in der Reitbahn eingeschlossen hat — dieser Ignorant hat die Unverschämtheit, einen Kerl wie Hegel mit dem Wort; « Preuss » abfertigen zu wollen und dabei dem Publikum weiszumachen, ich hätte das gesagt. lch bin das Ding jetzt satt. Wenn W. meine Erklärung nicht druckt, so wende ich mich an seine Vorgesetzten, den « Ausschuss » und wenn die auch Manöver machen, so verbiete ich den Weiterdruck. Lieber gar nicht gedruckt, als von Wilh. dadurch zum

Liebknecht, uno de los jefes de la social democracia alemana; el autor de la primera carta es Engels; la respuesta proviene de Marx.

El caso es sorprendente: Marx y Engels no pueden aceptar que Hegel haya enaltecido la idea "monárquica prusiana" del Estado, y califican de animal a quien ubica a Hegel entre los reaccionarios. Estamos frente a dos defensores de la reputación política de Hegel que son considerados como sus críticos más severos. ¿Cómo explicar esta insólita apología?

Resulta evidente que esta opinión, aunque expresada por dos conocedores tan eximios de Hegel, como lo fueron Marx y Engels, no pueden servir de testimonio. Sin embargo, dicha opinión se presta para confirmar nuestra sospecha, pues nada sería más natural que los reproches de conformismo,

---

Esel proklamiert." (n° 1369). — "Ich hatte ihm geschrieben, wenn er über Hegel nur den alten Rotteck-Welckerschen Dreck zu wiederholen wisse, so solle er doch lieber das Maul halten. Das nennt er den Hegel « etwas unzeremoniöser übers Knie brechen etc. » und, wenn er Eseleien unter Engels Aufsätze schreibt, so. « Engels kann ja (!) Ausführlicheres (!!) sagen.» Der Mensch ist wirklich zu dumm." (n° 1370).

El interés de estas cartas es doble. Por una parte, muestran la diferencia entre los fundadores del marxismo y sus sucesores: Liebknecht ha prevalecido sobre Marx y Engels y en el presente los "revolucionarios" están de acuerdo con los "reaccionarios" para ver en Hegel el apologista del Estado Prusiano. Asimismo, la última obra de la escuela, G. Lukács, *Der Junge Hegel - Ueber die Beziegungen von Dialektik und Oekonomie* (Zurich y Viena, 1948; hay trad. castellana), afirma que Hegel, como idealista, no podía dejar de reconciliarse con la pobre realidad de su época. Es verdad que el autor no va más allá de sus análisis de la *Fenomenología del Espíritu* y no se cree obligado a probar mediante la interpretación de los textos lo que anticipa de manera deductiva. Por otra parte, el texto permite comprender las razones de la alianza tan curiosa entre "liberales" y "nacionalistas" alemanes: unos defienden la sociedad contra el Estado, los otros el Estado frente a la sociedad; ambos rehúsan pensar la sociedad en el Estado, mientras que Marx y Engels que se plantean, en efecto, el problema de la unidad de los dos, reconocen la autenticidad filosófica del análisis hegeliano y protestan contra la tentativa de desdeñarla a partir de una posición dogmática y con la ayuda de juicios de valor de orden político. Para la diferencia entre Hegel y Marx, ver nuestro *Apéndice*.

prusianismo, y conservadorismo proviniesen de quienes se presentan como los verdaderos pensadores de la revolución. Si ellos, que afirman haber superado a Hegel, se oponen a emplear tales impugnaciones, ¿cómo dejar de plantearnos la pregunta de saber si esos cargos pueden mantenerse? Ahora bien, si tal reproche no puede ser considerado como evidente, la imagen tradicional de Hegel no aparecería sólo borrosa en algunos detalles, sino que toda la correlación de sus escritos carecería de coherencia y necesitaríamos reemplazarla por otra más de acuerdo con los hechos.

Así entonces, no puede haber más que un procedimiento legítimo: observemos los textos; tratemos de comprender lo que Hegel ha dicho, lo que ha querido expresar y comparemos después los resultados de esta investigación con la crítica clásica. Si nuestra sospecha se confirma, esta tradición se explicará por sí misma como un accidente filosófico (o quizá sólo como un accidente).

Desde ahora es posible señalar una de las razones de este accidente: Hegel no es un autor fácil. No se pretende decir que carezca de precisión y claridad; pero la precisión y la claridad en materia de filosofía poseen el inconveniente de deslustrar la elegancia del estilo y la facilidad de la lectura. Hegel es accesible, no en la medida de lo corriente, sino *porque* exige de sus lectores un gran esfuerzo de colaboración.

Hay que agregar a esto otro rasgo: los filósofos —por ello son filósofos y no hombres de acción— eluden tomar partido en los problemas políticos por la razón (paradójica sólo en apariencia) de que intentan comprender *la* política. Hegel, a la manera de Platón o Aristóteles, no se adhiere a las cuestiones del día, y así como su *Filosofía de la religión* ha sido invocada por los ortodoxos, a la vez que por los deístas y los ateos, también su teoría política fue atacada (y en ocasiones aprobada) por hombres de todos los matices, justamente porque, para él, no se trata de opiniones, sino de la teoría de la ciencia.

En última instancia (lo citamos para no volver más a ello, puesto que tal dificultad no interviene en las cuestiones esenciales) Hegel no fue, por lo general, más valiente que los demás hombres de su tiempo y de todas las épocas: en no pocas oportunidades se adaptó a las condiciones existentes (por ejemplo en el problema del mayorazgo) que en principio rechazó y que después aceptó por exigencias de "alta política", y no siempre insistió sobre las cuestiones que le habrían atraído el fastidio (y algo peor) del *Ministerio de Cultos*; prefirió indicar lo que tenía que decir con cierta discreción dando pruebas de un gran optimismo, justificado, además, en lo que concierne a la comprensión de los lectores contemporáneos, en cuanto a la prevención de no unir dos textos que no se hallan en la misma página, no extraer conclusiones cuyas premisas son todas ofrecidas al mismo tiempo que el método necesario para llegar a ellas. Se le pueden formular reproches, como el de haber conservado su puesto, ya que no quiso enfrentar dificultades. Quien tenga la conciencia tranquila que le arroje la primera piedra. Mas parece cierto que Hegel no abandonó jamás la menor parcela de lo esencial de su teoría.

*
* *

Es oportuno recordar los acontecimientos que determinaron la historia de Prusia desde el comienzo del siglo XIX, durante la época que para Hegel representaba el presente.[10]

Fue una época de extraordinaria agitación, y si la Revolución no produjo ningún efecto inmediato en Berlín (aunque sea falso pretender que todos los medios hayan sido hostiles o fríos), las guerras napoleónicas tuvieron allí repercusiones más profundas que en ninguna otra de las grandes ciudades.

[10] Para lo que sigue ver Seignobos, *loc. cit.*

El Estado prusiano de Federico II, monarquía tan absoluta como el imperio ruso, y en los hechos quizá más centralizada, se derrumba en Jena, y se derrumba con tanta mayor rapidez puesto que su principio se había desarrollado con más pureza. En el espacio de cuatro años Prusia se transforma: la propiedad terrateniente se torna enajenable (con la sola excepción de los mayorazgos), los campesinos son liberados, las corveas se suprimen casi por completo, a las ciudades se les reconoce su autonomía administrativa, las dietas provinciales se reforman y se modernizan, la mayor parte de los privilegios de la aristocracia queda abolida, la ciencia se libera del control inmediato del Estado, el ejército profesional se convierte en ejército popular. En suma, puede afirmarse que la mayoría de las conquistas de la Revolución se otorgan al pueblo de Prusia. Más esto no aconteció —y ello tiene gran importancia— porque el pueblo haya exigido estos derechos; al contrario, el gobierno reconoció claramente que sólo la reforma profunda podía brindar el medio de proporcionar fuerzas al Estado, preparar con eficacia la nueva guerra, provocar ese despertar nacional sin el cual la lucha contra Napoleón no tendría la menor posibilidad de lograr éxito.[11]

Por supuesto que después de la victoria de los aliados una parte de esas reformas no fue eliminada, pero sí aplicada de manera vacilante; los sectores privilegiados del antiguo régimen, mediante la política de retardar la ejecución del programa más bien que de resistirlo restauraron algunas de sus viejas prerrogativas y buena parte de su influencia social, una vez que la presión exterior cesó de conservar la unidad interior. No obstante, si el temor a la revolución obedece todavía a los

[11] Es necesario insistir sobre este hecho que explica por sí solo la confianza que Hegel depositaba en los funcionarios y su conocimiento de los asuntos y problemas de Estado. Sin embargo, no es por cierto más que un factor biográfico que explica sin justificar. Para el análisis de un caso de oposición entre gobierno "esclarecido" y "dieta retardataria", ver *Versammlung der Lanstände des Königreichs Württemberg* (1817, *Sämtliche Werke*, ed. Lasson, vol VII).

espíritus (después del ascenso de la marea reaccionaria, que siguió a las revoluciones de Italia y España, los asesinatos del duque de Berry y Kotzebue,[12] la política contrarrevolucionaria no se restablece sino pasada la revolución de julio de 1830), aunque cierta política "autoritaria" y "legitimista" impone sus opiniones —más en los detalles que en los principios—, es indispensable agregar que, comparada con la Francia de la restauración o la Inglaterra anterior a la reforma de 1832, o la Austria de Metternich, Prusia era un Estado avanzado. En Francia la reforma de 1830 eleva el número de electores a 200,000 en todo el territorio; para París esa cantidad alcanzaba a 1850 votantes bajo el reinado de Carlos X. Prusia no era en verdad un Estado democrático en el sentido moderno, con sus dietas provinciales, consultivas, elegidas;[13] sin embargo, en cierto aspecto resultaba tanto y aún más evolucionada, por ejemplo, que Gran Bretaña, donde en la misma época, sería falso hablar de un parlamento representativo del pueblo, es decir, un parlamento electo (la supresión de los *burgos podridos* en 1832 permitirá ascender la proporción de electores y el de la población total de 1/32 a 1/22). El parlamento británico de la época de Hegel decide, es verdad, pero no es el pueblo el que resuelve sobre la composición de ese parlamento. Y la ventaja de Prusia parece indiscutible en el plano administrativo, ya que sólo las reformas iniciadas en 1832 introdujeron en Inglaterra —y ello de manera muy lenta— el derecho, el sistema administrativo local y nacional, y todo estaba por entero en manos de las corporaciones mercantiles y de las grandes familias, mientras que Prusia conservó en sus

---

[12] Cf. en lo que respecta a las dificultades que surgieron entre la Universidad de Berlín y el Ministerio después del caso Kotzebue-Sand; y para la actitud de Hegel, Lenz, *loc. cit.*

[13] Es oportuno recordar que dos años después de aparecer la *Filosofía del derecho* Federico Guillermo introdujo las dietas provinciales como única representación del pueblo; en 1821 el proyecto de Hardenberg preveía aún un parlamento nacional, y es casi seguro que Hegel haya deseado intervenir con su libro en favor de tal modo de representación.

provincias occidentales prácticamente todas las instituciones del imperio napoleónico y emprendió la modernización de sus restantes posesiones.

Hegel profesó en la primera universidad de esta Prusia renovada —Berlín— desde 1818. Al asumir la cátedra pronunció una lección inaugural que constituía el primer homenaje al Estado que acababa de designarlo.[14] Cree que el momento es favorable para la filosofía: el espíritu, demasiado ocupado por lo externo durante la época precedente, puede ahora ingresar en su propio dominio. La libertad ha sido recuperada y en esta lucha el espíritu se ha elevado por encima de las opiniones particulares y de los diversos intereses para llegar a lo profundo, que permite a la filosofía vivir y avanzar con rigor, a la vez que la protege del agnosticismo, el cual se presenta en las formas del historicismo, del sentimentalismo o de la reflexión kantianos. Y como el momento es adecuado, el lugar no lo es menos. Hegel habla en la capital de Prusia, en un Estado que se ha colocado al nivel de los Estados más ricos y más grandes. Ha logrado toda su gravitación en la realidad y en la política con la ayuda del espíritu: en Prusia el avance de la ciencia constituye uno de los momentos esenciales de la vida del Estado. Prusia es el Estado del Espíritu.

No es este el único pasaje en que Hegel se refiere a Prusia por su nombre; mas tales citas son mucho menos numerosas que lo que se podría creer si nos atenemos a la tradición.

Ya hemos mencionado la crítica del joven Hegel. Otros textos pertenecen a la época de Berlín. En las *Lecciones sobre la filosofí*a *de la historia* —compilación debida a la veneración de los discípulos de Hegel, carentes, por tanto, de la autoridad de las obras publicadas por él— Prusia se presenta como la representante de la nueva iglesia, la iglesia luterana, cuyo

[14] El texto se halla en la *Sämtliche Werke*, edición de Lasson, al comienzo de la *Enciclopedia* (seg. ed., pp. LXXII y s.).

rasgo esencial reside en que ignora ya la separación entre lo sagrado y lo profano; a esta Prusia se ha vuelto y se volverá aún la mirada de la libertad.[15]

Otra alusión a Prusia, por fin, se halla en el celebrado artículo sobre el *Reform Bill* inglés de 1830;[16] se trata, repetimos, de una alusión, ya que el nombre de Prusia no se cita. Se puede discutir en cuanto al objetivo que persiguió Hegel al escribir este artículo. ¿Ha querido advertir a los ingleses sobre el peligro que iban a correr si procedían a tales reformas? Ello es poco probable, puesto que el carácter semi-feudal de la vieja Inglaterra siempre le pareció a Hegel poco satisfactorio. ¿Ha pretendido sugerir que esas reformas, como paliativos, eran insuficientes dada la situación a que se había llegado? Tal vez. ¿O habría intentado poner sobre aviso al gobierno prusiano al criticar la política de un gobierno extranjero, exigiendo, de modo indirecto, la realización de reformas y transformaciones que habían comenzado a partir de la batalla de Jena, pero que se retardaban cada vez más? La historia de la política interna de Federico Guillermo III, con sus dudas, sus medidas incompletas, sus iniciativas siempre abortadas, bien fueran éstas progresivas o reaccionarias, hablaría en favor de esta última hipótesis, que podría hallar una especie de confirmación en la prohibición monárquica que impidió la publicación de la tercera parte del artículo, con el pretexto de que era riesgoso intervenir en los problemas internos de otro Estado. Pero cualquiera fuese la opinión que se prefiriera, la crítica de la constitución inglesa en este trabajo permite sacar conclusiones sobre lo que Hegel creía descubrir en Prusia.

Inglaterra —dice el filósofo— se halla históricamente

---

[15] Ed. Lasson, p. 907, V, *ibid*. lo que es para Hegel el papel de Alemania: "Espiritual según su destino, Alemania no ha podido alcanzar su unidad política [...] En cuanto a la política exterior, Alemania carece de toda importancia." La libertad en Hegel no se comprende a la manera de los "nacionales".

[16] *Sämtliche Werke*, Vol. 8, ed. Lasson, en el volumen *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie,* terc. ed., pp. 285 y ss.

retrasada porque la propiedad no es allí libre, puesto que el Estado no ha preparado una burocracia especializada, y el derecho no está codificado, ya que sigue siendo secreto, es decir, consuetudinario, de modo que su interpretación está en manos de una corporación de expertos y la corona es demasiado débil para permitir la transformación necesaria de las instituciones sin choques ni violencia.[17] En el continente —declara Hegel— se ha logrado, después de largo tiempo, lo que los ingleses buscan a tientas; en otros términos, Prusia es, para él, el modelo —por lo menos en cuanto a los principios—, de la libertad realizada, el Estado del pensamiento, de la libre propiedad, de la administración que sólo depende de la ley, el Estado de derecho. En 1830, como en 1818, Hegel considera a Prusia como el Estado moderno por excelencia (lo que parece exacto desde el punto de vista del historiador) y lo estima así porque la supone fundada sobre la libertad.

Por lo demás, nuestro tema se plantea de otra manera y con mayor urgencia. ¿Cómo pudo Hegel ver a Prusia desde este ángulo? ¿Cómo le *fue posible* oponerse a todas las aspiraciones del "liberalismo", el nacionalismo, la democracia, esto es, a toda esa ideología de izquierda del siglo XIX que en gran medida constituye todavía la ideología de nuestro tiempo y uno de los fundamentos de todas las propagandas que las acompañan? ¿Y no es quedarse detrás de los hechos expresar que se es opuesto a ella? ¿No indujo a movilizar el Estado, la policía contra los movimientos revolucionarios? ¿No denunció a los ideólogos que en su opinión envenenaban el

---

[17] Es interesante comprobar que la crítica hegeliana, que permaneció desconocida en Inglaterra, toca todos los aspectos sobre los cuales se fundaron las reformas realizadas en el siglo XIX, excepto en lo relativo al refuerzo de la influencia real (en lugar del rey es el primer ministro quien decide, en sentido hegeliano). Ver Elie Halevy *Histoire du peuple anglais au XIXe. siècle*, vol III, o entre las numerosas historias de la constitución inglesa, el manual muy apto de Taswell-Langmead, *English Constitutional History*, 10a. ed., revisada por Th. Plucknett.

espíritu de la juventud? ¿No ha excitado a los ministros contra las doctrinas filosóficas, teológicas, políticas que le parecían poner en peligro al Estado como tal, según él lo concebía?[18]

No sería difícil hallar disculpas para Hegel. Como todos los pensadores comprobó el fracaso de la Revolución francesa en su sucesión de terror, dictadura y derrota. Se puede agregar, y ya lo hemos mencionado, que los acontecimientos de los años durante los cuales fue escrita la *Filosofía del derecho,* las revoluciones abortadas de Italia y de España así como los incalificables asesinatos políticos confirmaron su desconfianza ante la "acción directa"; que la experiencia no le mostraba ningún éxito firme en la búsqueda de una sociedad más libre, sino en el Estado único donde ese progreso había sido impuesto por un grupo de funcionarios capaces, que actuaban tras la fachada del poder monárquico, solución ante cuyos problemas se enfrentaban aún tanto la vieja aristocracia inglesa como los nuevos partidos revolucionarios de los países latinos, un progreso que si no había sido realizado, por lo menos estaba en vías de concretarse en el Estado del que Hegel acababa de convertirse en servidor.

Más no se enfoca en este caso el verdadero problema. Aquí, puesto que se trata de filosofía, los términos liberal, conservador, reaccionario no tienen ningún sentido preciso y sólo pueden asumirlo por la investigación filosófica misma, una vez que (y en la medida que) ella haya dado una definición del progreso y fijado su orientación de la historia. Ciertamente si nos referimos a lo empírico se dice que la evolución ha desmentido a Hegel. Pero, ¿no se cae así en un círculo vicioso y no resulta poco lógico ver en Hegel al filósofo del Estado prusiano que ha podido amenazar —y algo más que amenazar— a Europa durante casi un siglo y afirmar al mismo tiempo que los hechos lo han refutado? Lo que es más serio, se supondría así que la historia hubiera resuelto la cuestión

[18] El relato de esas intervenciones se halla en Haym y en Lenz: el punto de vista de los defensores de Hegel se encuentra en Rosenkranz.

del Estado tal como Hegel la concibió. Ahora bien, la historia no decide nunca en última instancia (los retrocesos, la nueva barbarie son siempre posibles), y si ella hubiera "superado" a Prusia (lo que parece probable) habría probado más bien que Hegel tenía razón en su tiempo y para su tiempo; y aunque no se tuviera en cuenta esta objeción, no se habría refutado la concepción hegeliana. Sería necesario ante todo probar que ella se aplica exclusivamente a ese Estado. En suma, no queda más que una vía para dirimir esta cuestión, la de examinar la *Filosofía del derecho*, ese libro que durante los quince años que siguieron a la muerte de Hegel, casi no ha hallado críticos, como tampoco durante la vida del autor, hasta devenir, a partir de 1848, el punto de ataque para todos los "impugnadores" del sistema hegeliano.

II

LOS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE LA POLÍTICA

Todos conocen los "horrores" que llenan la *Filosofía del derecho.* Mencionaremos algunos de ellos: el Estado, se dice en esta obra, es lo divino sobre la tierra, la sociedad está supeditada a él, la vida moral es de una dignidad menor que la vida política, la forma perfecta de la constitución es la monarquía, el pueblo debe obedecer al gobierno, la nacionalidad es un concepto sin importancia, la lealtad hacia el Estado es el deber supremo del hombre que *debe* ser ciudadano, la elección popular es un mal sistema. Nos detendremos aquí para llegar a la parte más atroz, esto es, a la célebre frase del *Prefacio*,[1] esa blasfemia que desde hace más de un siglo espanta a los prudentes ideólogos de todos los partidos: "Lo que es racional es real, y lo que

[1] "Was venünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig". *Filosofía del derecho*, Prefacio, p. 14. Puesto que ninguna traducción de un texto hegeliano puede dar el sentido exacto del original (a menos que se cree una convención precisa sobre el tema de la terminología, y este no es el caso aquí) es conveniente dar los principales textos en su original. (Las palabras en *cursiva* están subrayadas por Hegel.)

es real es racional". Es una ofensa al buen sentido, el insulto supremo que no se perdona, un ultraje tan escandaloso que la mayor parte de los críticos —ésta es por lo menos la impresión que se recibe de sus escritos— no ha podido ir más lejos, no digo en la lectura, sino en la comprensión del libro.

No obstante, Hegel se ha tomado el trabajo de explicar lo que quiso decir. Ha subrayado[2] que no había más que abrir su *Lógica* para advertir que en su terminología "realidad" (*Wirklichkeit*)[3] y "existencia" no se confunden de ningún modo, que la existencia no es realidad, sino sólo en parte, y que la otra parte está formada por la "apariencia" (*Erscheinung*). Nada se ha obtenido de ello, y Haym, por ejemplo, declara que esta distinción crea en efecto la debilidad profunda de todo el sistema y permite a Hegel conformarse en su filosofía del Estado con la simple realidad empírica.[4] Supongamos que sea así; pero, ¿cuál es el sistema que en su moral y en su política, en los instantes en que se trata de la acción, puede renunciar a la distinción entre lo real y lo aparente, lo importante y lo despreciable, lo esencial y lo que no lo es?

Se debería probar que Hegel colocó mal el énfasis de su pensamiento, que tomó por *real* lo que era *existente*.

---

[2] *Enciclopedia*, 3era ed., § 6. — Por otra parte, la *Filosofía del derecho* contiene (Introducción § 1) ya una definición precisa de la diferencia.

[3] El término alemán que traducimos por realidad es *wirklickeit*, de *wirken* = "actuar creando", "producir un efecto en la realidad", mientras que el término francés —y también el castellano— remite, por la palabra *res* (cosa) al objeto en tanto que encontrado, pasivo, objeto teorético. Según el valor etimológico de las palabras sería más bien necesario traducir por *realidad* lo que Hegel llama *Dasein* y que vertimos por *existencia* (en una acepción evidentemente muy distinta que las de *Dasein* y *Existenz* en Heidegger y los existencialistas). Es imposible traducir los términos *Wirklichkeit* y *Dasein* de tal modo que mantengan sus valores etimológicos, y al mismo tiempo, las posibilidades de empleo que son las propias en alemán. Es necesario insistir siempre sobre las *correlaciones* tan distintas en ambos idiomas. [Aclaramos que, por lo general, Weil sigue la trad. francesa de Kaan, aunque en ocasiones la modifica. (T.)]

[4] Haym, *loc. cit.*, p. 368.

¿Ciertamente esto es lo ocurrido? Haym, que era un crítico inteligente, no dejó de decir con claridad lo que lo separaba de Hegel: para él Hegel sacrifica al individuo puesto que el interés por la armonía lo impulsa sobre el de la individualidad concreta y viviente.[5] Hegel hubiera respondido (y lo hizo en efecto): ¿la individualidad puede ser racional en tanto que tal? ¿Lo racional no es por necesidad lo universal? ¿La individualidad puede exigir más que ser reconciliada con la realidad de lo racional, volverse a encontrar ella misma en lo que *es* en la medida en que lo que es resulta racional? Entonces, si la crítica de Haym tiene sentido ¿no es la crítica de toda filosofía?

El hecho significativo es que Haym habría podido encontrar este argumento en otra forma, en el mismo *Prefacio* de la *Filosofía del derecho*, de la cual extrae su crítica:

"En lo que respecta a la *naturaleza* se admite que la filosofía debe conocerla, *como ella es*, que la piedra filosofal yace escondida en alguna parte, pero en la misma naturaleza, lo que es *racional en sí* y el saber debe por tanto investigar y captar conceptualmente esa razón *real* presente en ella, que es su esencia y su ley *inmanente*, no la superfluidad, las configuraciones y las contingencias, sino su armonía eterna. Por el contrario, el *mundo ético* (*sittlich*), el Estado, la razón, tal como se realiza en el elemento de la autoconciencia no debe gozar de esa felicidad, pues ha de ser la razón misma la que en verdad eleve en este elemento a la fuerza y al poder, se afirme en él y permanezca en él. Antes bien, el universo espiritual debe estar librado a lo arbitrario y al azar, abandonado de Dios, de modo que según este ateísmo del mundo ético, lo verdadero se encuentra fuera de este mundo, y al mismo tiempo, porque debe ser *también* razón, lo verdadero sólo es un problema".[6]

---

[5] Id., *ibid*., pp. 369 y ss.

[6] "Von der *Natur* gibt man zu, daß die Philosophie sie zu erkennen habe, *wie sie ist*, daß der Stein der Weisen *irgendwo*, aber *in der Natur selbst* verborgen liege, daß sie *in sich vernünftig* sei und das Wissen diese in ihr gegenwärtige, *wirkliche* Vernunft, nicht die auf der Oberfläche sich

Esta comparación entre la naturaleza y la política es sorprendente: Hegel rehúsa admitir que la razón se encuentre sólo en los fenómenos naturales mientras que el dominio de la acción y de la historia quedaría abandonado a los sentimientos, a los deseos, a las pasiones. Así como hay ciencia de la naturaleza, también hay ciencia del Estado, y la razón no está oculta ya en las producciones de la conciencia humana, sino en los fenómenos naturales, considerados sin embargo comprensibles para todo el mundo, es decir, como racionales en cuanto a lo esencial. El mundo moral *existe*, y aun con sentido infinitamente más elevado que el mundo de la naturaleza o de la exterioridad.

"Por un lado, para el sujeto, la sustancia ética (*sittlich*), sus leyes; y potencias tienen como objeto la relación de que *son*, en el más elevado sentido de la independencia, una autoridad y un poder absoluto, infinito, más fijo que el ser de la naturaleza. [...] La autoridad de las leyes éticas es infinitamente más elevada porque los objetos de la naturaleza representan la racionalidad (*Vernünftigkeit*) sólo de una manera por completo *exterior* y *singular* y la ocultan bajo la forma de la contingencia".[7]

---

zeigenden Gestaltungen und Zufälligkeiten, sondern ihre ewige Harmonie, aber als ihr *immanentes* Gesetz und Wesen zu erforschen und begreifend zu fassen habe. Die *sittliche Welt* dagegen, der Staat, sie, die Vernunft, wie sie sich im Elemente des Selbstbewußtseins verwirklicht, soll ·nicht des Glücks genießen, daß es die Vernunft ist, welche in der Tat in diesem Elemente sich zur Kraft und Gewalt gebracht habe, darin behaupte und inwohne. Das geistige Universum soll vielmehr dem Zufall und der Willkür preisgegeben, es soll *gottverlassen* sein, so daß nach diesem Atheismus der sittlichen Welt das *Wahre* sich *außer* ihr befinde und zugleich, weil doch *auch* Vernunft darin sein soll, das Wahre nur ein Problema sei." *Filosofía del derecho*, p. 7 (Prefacio).

[7] "Für das Subjekt haben die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten einerseits als Gegenstand das Verhältnis, daß *sie sind,* im höchsten Sinne der Selbständigkeit, — eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht als das Sein der Natur. [...] Die Autorität der sittlichen Gesetze ist unendlich höher, weil die Naturdinge nur auf die ganz *äußerliche* und *vereinzelte* Weise die Vernünftigkeit darstellen und sie unter die Gestalt der Zufälligkeit verbergen." *FD*, § 146.

Para excluir el mal entendido clásico según el cual se podría tratar de fundar la acusación sobre ese texto, ya de absolutismo, ya de relativismo (pues se sabe que el Estado realiza la moral, pero no se está de acuerdo en decidir de ello si Hegel ha sido rigorista en política o relativista en moral), basta considerar el "otro aspecto" que introduce el parágrafo siguiente:

"Por otra parte, ellas (las leyes éticas) no son para el sujeto algo *extraño*, sino que son el *testimonio que el espíritu* da de ellas como de *su propia esencia* en la cual él tiene su propio sentimiento, que vive como en su elemento indiferenciado de sí; una relación que es inmediatamente más idéntica que la propia fe y la confianza".[8]

La vida del hombre es racional, él la conoce como tal, si bien ese saber no sería (y él permanece largo tiempo) sino el que da el sentimiento de su relación inmediata con el mundo moral.

Si nos interesamos sobre todo en la ontología hegeliana o en el fundamento ontológico de su política, insistiríamos sobre el hecho de que el empleo de los conceptos de *sentimiento* y de *saber inmediato* (el término se halla más adelante en nuestro texto) mostraría por sí sólo la necesidad de la transición del mundo moral y del sentimiento al Estado. Mas lo que nos soporta este respecto es otra cosa: el mundo en el que los hombres viven, en el cual se conocen entre sí (pues aun sus disconformidades tienen sentido en relación con ese mundo), ese mundo es racional, las leyes de esta vida son cognoscibles y lo son *eminentemente*, puesto que en ellas la razón no sólo se realiza (ella se cumple además por todas partes), sino que termina por saber que ella debe llegar a ser. La teoría del Estado, del Estado *que es*, no de un Estado ideal y soñado, es la teoría de la razón realizada en el hombre realizada *para* sí

[8] "Andererseits sind sie dem Subjekte nicht ein *Fremdes*, sondern es gibt das *Zeugnis des Geistes* von ihnen als von *seinem eigenen Wesen*, in welchem es sein *Selbstgefühl* hat und darin als seinem von sich ununterschiedenen Elemente lebt." *FD*, § 147.

misma y *por* sí misma.

Se trata de una teoría, no de un deseo, es decir, una investigación del Estado: se puede buscar el buen Estado, puesto que *existe* el Estado; pero lo que se busca con el nombre de Estado bueno no es más, en síntesis, que el Estado tal como es en sí mismo para la razón. Y aún esta búsqueda no podría ser sino una búsqueda teórica, una búsqueda de lo que es real: la ciencia, y de ciencia se trata, se ocupa de lo que es. "La filosofía es su época captada por el pensamiento".[9]

Y, sin embargo, dice Hegel, si entendemos a quienes exigen o proponen teorías nuevas y originales sobre el Estado se creería "que no habría existido aún en todo el mundo ningún Estado o constitución estatal, que tampoco ha existido hasta el presente, sino que parece como si *ahor*a debería empezarse desde el comienzo —y este *ahora* dura de manera indefinida— y que el mundo ético ha esperado hasta hoy tales proyectos, investigaciones y fundamentos".[10]

Pero nada más absurdo que esperar recetas de la filosofía, una enseñanza de cómo debe ser el mundo. Todo lo contrario, sino que

"como pensamiento del mundo ella —la filosofía— sólo aparece en el tiempo después que la realidad (*Wirklichkeit*) ha completado su proceso de formación y está ya lista y realizada".[11]

Existe un conocimiento del Estado tal como él es en sí mismo, es decir, conocimiento de una *idea* del Estado, pero

[9] "So ist auch die Philosophie, *ihre Zeit* in Gedanken erfasst." *FD*, p. 15 (Prefacio).

[10] "[...] so sollte man meinen, als ob noch kein Staat und Staatsverfassung in der Welt gewesen noch gegenwärtig vorhanden sei, sondern als ob man *jetzt* —und dies *Jetzt* dauert immer fort— ganz von vorne anzufangen und die sittliche Welt nur auf ein solches *jetziges* Ausdenken und Ergründen und Begründen gewartet habe." *FD*, p. 7 (Prefacio).

[11] "Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat." *FD*, p. 17 (Prefacio).

de una idea que difiere de la idea platónica en tanto ella es histórica, y no es una idea fuera del devenir sino una idea del devenir,[12] que es conocimiento objetivo, y que no debe ocuparse de sentimientos y opiniones, deseos, si ello no sucede en la medida en que esos sentimientos llevan a la acción y forman así la realidad, conocimiento que sólo ha de tomar posición en favor de la verdad.

Que todo ello no significa ni quiere significar que no importa cuál es el Estado perfecto ni qué Estado tenga *razón* en todo lo que hace ni tampoco que el individuo ha de ser siempre sometido a la obediencia ciega, es lo que surge de los textos ya citados[13] y que señalan con evidencia que la ley si ella es realidad en el sentido más fuerte, es también la realidad menos extraña al hombre: en la concepción hegeliana toda la historia es esta reconciliación del individuo con lo universal.

Sin embargo, puesto que sobre este punto se erige la mayor parte de los ataques contra el conformismo de Hegel, resulta útil presentar algunos otros textos que muestran que ha sabido extraer las consecuencias de su principio.

"Cuando se habla de la idea del Estado no es necesario representarse Estados particulares ni instituciones particulares; es indispensable considerar la idea, este Dios real (w*irklich*) para sí (*für sich*). Todo Estado aun cuando se le declare malo, según los principios que se tengan de él, o se le reconozca tal imperfección, en especial si pertenece al número de los Estados desarrollados de nuestro tiempo, lleva en sí dos momentos esenciales de su existencia. Pero puesto que es más fácil hallar defectos que comprender lo positivo se cae con demasiada frecuencia en el error de detenerse en los aspectos aislados y olvidar el organismo del Estado. El

[12] Esta "idea" es, pues, normativa en el sentido de que ella da la posibilidad de apreciar lo que existe. Pero en otro sentido no es normativa (y este punto es decisivo): ella no da un modelo intemporal o extra-temporal. Cf. más adelante el papel de la historia.

[13] Cf. las notas 7 y 8 del cap. II.

Estado no es una obra de arte; se halla en el mundo, es decir, en la esfera de lo arbitrario, lo contingente y el error y una mala conducción puede desnaturalizarlo en muchos aspectos. Empero, el hombre más abyecto, el delincuente, el inválido y el enfermo son aún hombres vivientes; la vida, lo positivo persiste a pesar de los defectos, y se trata aquí de lo positivo".[14]

El retorno hacia lo interior (Hegel habla del individuo que se separa del Estado, en particular de Sócrates, como de quien opone al Estado ateniense el principio de la conciencia moral) se produce "en las épocas en las cuales lo que es reconocido como justo y bueno en la realidad y en la costumbre (*Sitte*) no puede satisfacer a una voluntad superior; cuando el mundo de la libertad existente se le ha tornado infiel, aquella voluntad ya no se encuentra en los deberes vigentes".[15]

"Una determinación del derecho puede señalarse como bien *fundada* y *consecuente* a partir de las *circunstancias* y de

---

[14] Este es uno de los agregados que los primeros editores de las *Sämtliche Werke* han extraído de los cursos de Hegel. Los citamos porque los textos que siguen garantizan que la expresión está por completo de acuerdo con las opiniones de Hegel. — "Bei der Idee des Staats muß man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen, man muß vielmehr die Idee, diesen wirklichen Gott, für sich betrachten. Jeder Staat, man mag ihn auch nach den Grundsätzen, die man hat, für schlecht erklären, man mag diese oder Jene Mangelhafl:igkeit daran erkennen, hat immer, wenn er namentlich zu den ausgebildeten unserer Zeit gehört, die wesentlichen Momente seiner Existenz in sich. Weil es aber leichter ist, Mängel aufzufinden, als das Affirmative zu begreifen, verfällt man leicht in den Fehler, über einzelne Seiten den inwendigen Organismus des Staates selbst zu vergessen. Der Staat ist kein Kunstwerk, er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums; übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren. Aber der häßlichste Mensch, der Verbrecher, ein Kranker und Krüppel ist immer noch ein lebender Mensch; das Affirmative, das Leben, besteht trotz des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu tun." *FD*, agregado § 258, ed. Lasson, pp. 349 ss.

[15] "[...] in Epochen, wo das, was als das Rechte und Gute in der Wirklichkeit und Sitte gilt, den besseren Willen nicht befriedigen kann; wenn die vorhandene Welt der Freiheit ihm ungetreu geworden, findet er sich in den geltenden Pflichten nicht mehr." *FD*. § 138.

las instituciones de derecho y sin embargo puede ser en y para sí racional e irracional."[16]

"La ciencia positiva del derecho no debe sorprenderse [...] cuando se le exige si [...] una norma de derecho es, además, racional".[17]

"Dado que históricamente ha habido épocas y condiciones bárbaras, en que todo lo que pertenecía al dominio elevado del espíritu residía en la iglesia, en que el Estado no era más que un régimen de violencia, arbitrariedades y pasión, [...] ello pertenece a la historia, en efecto".[18] — Ha existido y por lo tanto puede existir.

Lo que es común a todas estas citas —que es posible multiplicar sin dificultad— es la insistencia con que ellas reconocen al hombre el derecho de criticar e impugnar al Estado. El Estado empírico puede ser imperfecto y no todo es siempre para lo mejor en el mejor de los mundos; el derecho positivo puede ser irracional; el Estado concreto puede ser superado por la historia. Queda entonces en pie la verdad simple: no se puede decir nada válido antes de saber de qué se habla, como no se puede juzgar a *los Estados* sin saber qué es *el Estado*.

*
* *

[16] "Eine Rechtsbestimmung kann sich aus den *Umständen* und *vorhandenen* Rechtsinstitutionen als vollkommen *gegründet* und *konsequent* zeigen lassen und doch an und für sich unrechtlieh und unvernünftig sein." *FD* § 3. Cf. también § 30.

[17] "Die positive Wissenschaft [...] darf [...] sich wenigstens nicht absolut verwundern, wenn sie es auch als eine *Querfrage* für ihre Beschäftigung ansieht, wenn nun gefragt wird, ob denn nach allen diesen Beweisen eine Rechtsbestimmung *vernünftig* ist." *FD*, § 212.

[18] "Daß es nun geschichtlich Zeiten und Zustände von Barbarei gegeben, wo alles höhere Geistige in der Kirche seinen Sitz hatte und der Staat nur ein weltliches Regiment der Gewalttätigkeit, der Willkür und Leidenschaft und jener abstrakte Gegensatz das Hauptprinzip der Wirklichkeit war, gehört in die Geschichte." *FD*, p. 315, § 270.

Puede afirmarse que todo esto "no tiene sentido", que no existe Estado en sí mismo, que la idea de una política filosófica es absurda, que no hay más que vivir y dejar vivir, que todas las opiniones valen y que en resumen sólo el éxito decide — no decide sobre las teorías porque no hay teorías, sino la suerte de los individuos que se sirven de supuestas teorías. Es posible declarar, en una palabra, que no hay historia, sino sólo una serie de acontecimientos despojados de sentido, carente de toda estructura que daría a los hechos cohesión y unidad.[19] Sin duda es ésta una posición defendible, pero se sigue entonces que quien invoca la violencia no tiene ya el derecho de protesta contra ella. Es cierto que es dable observar (y ello ha ocurrido a menudo a partir de Platón) que los defensores teóricos de la violencia toman el partido de la moral, puesto que ellos sufren la violencia, y que los que la practican, ante el primer fracaso, apelan al tribunal del *destino* o de la divinidad, al sentido de la historia, a las reglas anteriores a toda norma positiva y son los primeros en quejarse si la organización, es decir, el Estado, no funciona ya a su gusto. Sin embargo, puesto que no se puede tomar posición en favor de un atomismo social que reconoce

[19] Se atribuye a menudo esta teoría al mismo Hegel: la concepción hegeliana daría razón a quien la incluye en la lucha y sería su "idea" la que se impondría. Es evidente que toda la teoría del Estado se opone a tal interpretación. Sin embargo, ella es comprensible por dos razones: en la esfera de la lucha por el reconocimiento (cf. *Fenomenología del Espíritu*, con comentarios de A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel,* París, 1947, sobre todo p. 11 y ss. (Hay trad. castellana de La Pléyade), el que decide es, en efecto, el resultado de la lucha. Pero aparte de que no se trata de una lucha en el interior del Estado (que sólo surgirá de esta lucha) hay que observar que el proceso del espíritu es la obra no de un vencedor, sino de un vencido, del esclavo. Además, la historia se realiza mediante la acción violenta del *héroe*, por una parte, y la guerra entre los Estados liberados, por otra. En ambos casos se trata del Estado, ya de la fundación o de la transformación de un Estado, ya de la elevación de un Estado a la supremacía. Pero las fundaciones y las victorias tienen valor positivo en la concepción hegeliana sólo a condición de realizar un nuevo paso hacia el cumplimiento de la libertad, es decir (para Hegel), de la razón. Cf. lo que se dirá después sobre el *héroe* y la *historia*.

solo individuos, admitamos, para concederle la mejor parte al adversario, que los hombres se muestran fieles a este principio y no reconocen más que su voluntad individual, aquello que los filósofos tienen el hábito de calificar mediante el término "arbitrario". ¿Qué surge de ello contra la posibilidad de una teoría del Estado?

Absolutamente nada, responde Hegel. Por el contrario, esta actitud expresa un aspecto esencial de la vida humana, un *momento* sin el cual la comprensión del Estado mismo sería imposible — momento esencial, aunque subordinado. Se sabe —tendremos que volver a ello— que para Hegel el derecho es anterior a la moral, la moral formal anterior a la moral concreta de una vida en común, de una tradición viviente (*Sittlichkeit*) y que ésta lo es al Estado que es su realidad (*Wirklichkeit*) y la consumación total. Pero ello representa ante todo que el derecho y la moral del individuo son imprescriptibles, es decir, significa sólo entonces que ese derecho y esta moral del individuo no bastan; esto significa, en suma, que la realidad (y no su destrucción) debe buscarse en el Estado. No quiere decir que el Estado pueda o deba suprimir o combatir el derecho y la moral de la persona, puesto que esto representa exactamente lo contrario. Como siempre en Hegel, lo que se suprime dialécticamente es también modificado y conserva y es realizado en plenitud sólo por ese acto de la *Aufheben* (suprimir y conservar).

El problema fundamental deviene entonces el de la libertad o (lo que es lo mismo) de la voluntad. La política —tomada esta palabra en su sentido más amplio, que comprende toda la ciencia de la vida en común del animal político que es el hombre, esto es, el derecho, la moral, la tradición, la organización social y estatal— no es nada más que la ciencia de la voluntad.[20]

Ahora bien, el hombre se *halla* en el mundo, de la misma manera que él encuentra cualquier otra cosa, como algo dado.

[20] Para lo que sigue, ver *FD*, Introducción, §§ 4 y ss.

En verdad no se *ha descubierto* aún, puesto que no se opone a sí mismo: él es, y su ser es ser consciente, no de sí, sino de lo exterior. No es sino en el momento en que comienza a *reflejarse en sí mismo*, para emplear la curiosa expresión hegeliana, según la cual es arrojado sobre sí mismo, pues la voluntad no *es* ya solamente, sino que aparece en el hombre mismo: él deviene autoconsciente gracias al fracaso que sufre en la lucha frente a otra voluntad ante la cual no logra imponerse;[21] al mostrarse así al hombre, la voluntad se le presenta como pensamiento.[22] Nada más sorprendente a la primera mirada ni más evidente a la reflexión en efecto, la voluntad que es mía, que yo sé que es mía, es el pensamiento de la negación de toda condición; ella es el *pensamiento* de mi libertad, el *pensamiento* de que puedo rechazar lo dado.

Mas al rechazar todo lo dado, toda determinación externa (condición natural, necesidad, etc.) e interna (deseo, inclinación, instinto, etc.) y tomar conciencia de mí mismo como de la negatividad libre y de la libertad negadora, vuelvo a encontrar al mismo tiempo una nueva positividad, tan esencial como esta negatividad; niego para cuestionar, soy libertad absoluta para determinarme hacia algo en particular, rehúso *esto* para elegir *aquello*, y lo quiero hasta nueva orden, siempre seguro de poder negar lo que acabo de plantear, pero también siempre dispuesto a determinarme en y por este nuevo acto de la libertad. La libertad, como se proclama hoy, en la creencia de haber efectuado un gran descubrimiento (y haber hallado una panacea filosófica) es libertad "en situación".[23]

---

[21] Cf. Kojève, *loc. cit.*

[22] *FD*, §§ 5 y ss.

[23] La *libertad en situación* no constituye, en realidad, un descubrimiento; el concepto es tan viejo como la filosofía. No fue formulado por la simple razón de que una libertad fuera de la situación concreta no hubiera sido imaginada antes del acosmismo sobre el fondo moral de Kant. El mérito del nuevo descubrimiento (o si se quiere, el descubrimiento, si se reserva su gloria a la formulación expresa de una tesis aceptada desde hace tiempo) le pertenece a Hegel, quien advierte a la vez la importancia de esta

idea y su insuficiencia (ver en este capítulo la nota 29). En los recientes descubrimientos se observa un retorno a la actitud kantiana (sin que se pueda decir que esas investigaciones lleguen siempre a la profundidad y a la altura del pensamiento de Kant), con la *exigencia*, además, de un sentido de la vida de un cosmos moral cuya *realización* o la *realidad* son no obstante consideradas como imposibles de manera *filosóficamente* legítima o legitimable. A fin de ser consecuente consigo mismo se debería, a partir de ese punto, empujar el agnosticismo mucho más lejos que Kant, para quien las palabras *Dios, libertad* e *inmortalidad* tenían aún un sentido, aunque para él ese sentido ya no se pudiera formular teóricamente: si "el hombre es una pasión inútil" (Jean-Paul Sartre, *L'être et 1e néant*, París, 1948, p. 708) —definición que es el equivalente de la que da Hegel de la *Persona* del derecho Privado— y no supera a ésta la filosofía no puede ya comprender su propia posibilidad y debe llegar ora a la poesía o al acto gratuito, es decir, a la palabra y a acción *insensata.* En efecto, los hombres saben muy bien lo que importa en sus vidas, y hasta sus dudas son siempre formulables, puesto que su existencia concreta les plantea cuestiones a las cuales ellos responden (aunque ese problema les muestra que la vida tiene un sentido, lo que no significa que éste se descubra sin dificultad). Por lo demás, para elevarse a la fuente de esta nueva *filosofía de la reflexión* que separa al hombre de la razón, Heidegger ha visto bien que la vida concreta del hombre discurre en el modo de la cotidianidad (*Zuhandenheit*), en el mundo conocido y familiar que no plantea problemas sino por excepción, dentro del cual el hombre se halla en tal situación que por lo general no se siente en situación (cf. *Sein und Zeit*, tercera ed., Halle, 1931, § 16). Sería conveniente investigar cómo y por qué ese mundo real se transforma en el mundo de la inautenticidad, cómo y por qué una *existencia auténtica* se separa de la existencia de todos los días y si ella no asume un valor más grande —para Heidegger no hay preferencia por una u otra de esas aptitudes—, ocupa por lo menos el centro del interés. — Hegel ha esbozado, para rechazarla, la filosofía de la situación, y de la decisión formal (que en él se llama aún virtud): "Cuando se habla de la virtud se desliza fácilmente al vacío de la declamación, puesto que se habla así de algo abstracto e indeterminado, lo mismo que un discurso con sus razones y sus imágenes se dirige a un individuo tomado como algo arbitrario y un placer subjetivo. En una situación moral dada cuyas relaciones se han desarrollado y realizado plenamente, la virtud en su sentido propio tiene su lugar y su realidad en circunstancias extraordinarias y en colisiones excepcionales, en colisiones verdaderas, pues la reflexión moral puede crearse colisiones en todas partes y puede procurarse la conciencia de algo particular y de los sacrificios (que ella habría) realizado". — "Das Reden

De otro modo, la voluntad por ser *libre* se da *necesariamente* un contenido, un fin que debe realizarse, en la realidad, con los medios de la realidad. La libertad es la voluntad, es ante todo la voluntad de realizar el fin y nada más que esto. Hay libertad, hay autoconciencia, pero la una y la otra no se captan aún en tanto que tales: el hombre quiere libremente, la conciencia es autoconciencia, pero el hombre en su vida ignora todo esto. Nosotros comprobamos que el hombre ha alcanzado una etapa que lo sitúa más allá de los animales, mientras que él tiene su mirada fija sobre el mundo: el hombre es libre *en sí* (es decir, para nosotros, que somos filósofos), no *para sí*; él tiene la *certeza* de su libertad, no la de la *ciencia*.

La conciencia "normal" se detiene en este punto. Ella es y no es más que esta certeza de poder negar todo lo dado, de oponerse a toda limitación, de rehusar desde fuera lo que es impuesto o simplemente puesto. Así se explican las protestas que se elevan por doquier desde que se introducen los términos de voluntad racional y voluntad universal. Mas estas protestas olvidan lo positivo que se halla indisolublemente librado a esta negatividad: la voluntad parece siempre un contenido, y en tanto ese contenido mismo no se determine por la voluntad, esto es, se acepte según el azar de las preferencias, los gustos, los caracteres individuales, es *arbitrario*; así la tesis del determinismo es verdadera ya que afirma que la negatividad no es ningún uso fuera de la situación concreta y ésta es *dada* como son *dadas* las "reacciones" del individuo ante la situación; que yo elija depende de mi libertad; *como*

aber von *der* Tugend grenzt leicht an leere Deklamation, weil damit nur von einem Abstrakten und Unbestimmten gesprochen wird, so wie auch solche Rede mit ihren Gründen und Darstellungen sich an das Individuum als an eine Willkür und subjektives Belieben wendet. Unter einem vorhandenen sittlichen Zustande, dessen Verhältnisse vollständig entwickelt und verwirklicht sind, hat die *eigentliche Tugend* nur in außerordentlichen Umständen und *Kollisionen* jener Verhältnisse ihre Stelle und Wirklichkeit; — in wahrhaften Kollisionen, denn dle moralische Reflexion kann sich allenthalben Kollisionen erschaffen und sich das Bewußtsein von etwas Besonderem und von gebrachten *Opfern* geben." *FD* § 150.

elijo (lo único que importa) lo decide la causalidad.

Para Hegel esta verdad relativa del determinismo se funda sobre el hecho de que la voluntad individual, tal como ella se concibe aquí, no es todavía, para hablar con propiedad, voluntad humana, pues ella no se dirige aun *inmediatamente* a su fin, ni es *mediatizada* por la razón actuante, por la organización consciente de la vida en común, en suma, porque es *natural* (como todo lo que no es mediatizado). Es necesario un nuevo paso y la voluntad debe captarse como voluntad que no sólo quiere sin más, sino que *quiere la libertad.* No se trata de que al darse su contenido la voluntad realice la libertad; al contrario el contenido de una voluntad libre y que no depende de algo dado solo puede ser la libertad misma.

Fórmula paradójica e incomprensible en apariencia. ¿Cómo puede la voluntad libre querer la libertad, querer positivamente la negatividad? Es posible, porque lo que ella quiere no es la negatividad absoluta de la individualidad dada y no libre, la nuda negatividad: ha comprendido que la negatividad niega todo lo dado en tanto que tal, todo lo que no es mediado por la acción del hombre, comprendido en ésta el ser empírico del individuo mismo, es decir, todo lo que no satisface la *razón*. Veremos que la negatividad no desaparece en esta comprensión, puesto que continuará desempeñando un papel decisivo sobre el plano de la vida individual y social; sin embargo, en el *pensamiento* la voluntad se renueva a sí misma; se comprende como no arbitraria en su esencia, y puede así reconocerse —en lo que es su obra y el producto de su creación— lo que ella había querido sin comprender lo que quería. Hemos de observar también *cómo* esta toma de conciencia de la libertad se elabora en el tránsito del derecho a la moralidad, de ésta a la eticidad, y por fin, al Estado. Lo que importa aquí es la tesis según la cual la voluntad libre puede sólo satisfacerse al comprender que ella busca y ha buscado siempre la libertad en una *organización* racional, universal de la libertad (y aquí *de la libertad* en tanto genitivo del sujeto como del objeto); la *voluntad* que es libre no sólo para nosotros

ni para sí misma, sino libre en y para sí. Es decir, esta voluntad es el *pensamiento* que se realiza, que sabe que se ha realizado.[24] En todas partes, y siempre tendremos que recordar que la política es la ciencia de la voluntad racional en su realidad eficaz (*Wirklichkeit*), la ciencia de la realización histórica de la libertad, de la realización posible de la negatividad. La libertad no es positiva y actúa sólo en la medida en que objetivamente —sea o no consciente— es racional, o sea, universal; la libertad concreta no es lo arbitrario del *individuo*, imposible de pensar y realizar; el hombre es libre en la medida en que quiere la libertad del *hombre* en una comunidad libre.[25]

---

[24] La cuestión que se plantea aquí, esto es, si esta realización de la libertad es completa, o sea si la historia, que es la realización de la libertad, se acaba y concluye, será discutida en la última parte de este trabajo. Notemos sólo que lo que aquí se ha dicho (y citado) ya permite dar una primera respuesta: en cada instante histórico que conoce el pensamiento, se realiza la libertad porque de lo contrario no habría pensamiento. Pero esta realización no es completa ya que en tal caso la historia no hubiera continuado. Sin embargo, ella es siempre relativamente completa, es decir, corresponde a cada etapa, a la conciencia de la época, como el pensamiento pertenece a la realidad de esa época. El nuevo paso no será efectuado por quienes comparten el pensamiento de la época considerada, sino por el elemento insatisfecho, esto es, aquel que actúa por pasión. El reproche de "historicismo", que se formula a menudo contra Hegel es injustificado en consecuencia. La historia posee un sentido determinado en su orientación hacia la realización de la libertad-razón, hacia la organización de la vida en común donde todo individuo halla su satisfacción en tanto que es racional (por la supresión de toda relación no mediada e inhumana con la naturaleza). Lo que se ha adquirido en ese proceso lo conserva, y toda tentativa de retroceder es, en sentido estricto, irracional y desde luego inmoral (aunque, como se sabe, tales tentativas pueden producirse y nada impide *a priori* su éxito, que tendría como única consecuencia que la historia tuviera que rehacer su trabajo). En cuanto a la moral del individuo, es concretamente determinada por la costumbre (*Sitte*) de su pueblo y de su tiempo; si no se ajusta a ella será delictiva, a menos que su acción, el devenir universal, exprese una nueva conciencia que debe justificarse histórica y moralmente, lo que equivale a lo mismo.

[25] Si hubiera que convencerse de que la tesis Hegeliana no se justifica solo "filosóficamente" —lo que para muchos sería lo contrario de una



De este modo se podrá comprender por qué Hegel, al hablar de la libertad, no comienza por una disertación "metafísica", sino por un análisis de la libertad concreta en su forma más primitiva, más simple y abstracta, pero en la cual ella también aparece *objetivamente*: la forma del derecho.

El derecho primitivo, primera expresión objetiva de la voluntad, es la realización empírica de la voluntad empírica y natural del individuo en tanto que tal, el derecho de *propiedad* que, para Hegel, se distingue de la *riqueza*, es decir, la propiedad que proporciona y garantiza la independencia económica del individuo, la familia, la sociedad; significa la posesión de un objeto natural. En ese acto el hombre natural se hace *persona*: no es la necesidad la que se halla en el origen de la propiedad; es la afirmación de la individualidad, el acto de la voluntad, constitutivo de la persona a tal punto que mi cuerpo no es mío sino en la medida en que tomo posesión de él (aunque para el otro soy siempre mi cuerpo). Por lo demás, nada de lo que puede individualizarse se exceptúa de esta toma de posesión, nada se sustrae al derecho que tengo de utilizarlo como me convenga, ningún límite es asignable

---

demostración seria y científica—, resultaría interesante estudiar el libro de Bronisław Malinowski, *Freedom and civilization*, Londres 1947. El autor, que parte de los datos de su ciencia particular, la etnología, desarrolla —a pesar o a causa de su profundo desdén por la "metafísica" en general y de Hegel en particular— la mayoría de las tesis hegelianas. No está nunca en conflicto con Hegel, aun donde no llega a resultados tan profundos y vastos. Esto es verdad, sobre todo en lo que concierne a la concepción de la libertad que tanto para él como para Hegel es libertad *positiva,* libertad de hacer, no libertad *negativa,* de no hacer, y que, en consecuencia, para Malinowski sólo podría enunciarse como la constitución de una sociedad, no de una conciencia individual, esencialmente arbitraria en tanto que individual. La comparación podría continuarse paso a paso. Cf. el resumen del libro de Malinowski, en *Critique*, 1948, tomo lV, N° 23 pp. 356 y ss.

al derecho de la propiedad en el plano del derecho abstracto, abstracto, en efecto, a causa de la ausencia de una limitación por una positividad superior.[26]

Mas puesto que mi voluntad se ha colocado en tal objeto ella puede también retirarse de él, y como se ha alienado y exteriorizado (*veräussern*) en la cosa, ella puede a su vez alienar la cosa; se advierte entonces el tránsito del derecho del individuo al contrato, a la formación de una voluntad común entre los contratantes, pero que sólo es propia de éstos sin ser universal. Se nota pues que nada impide a esta voluntad distorsionarse y distinguirse de la voluntad tal como ella es en y para sí misma, es decir, la voluntad racional y universal. Se mantiene así en lo que es lo *otro* de sí, en lo que le es exterior y dado; ella está lejos de ser lo que es la voluntad libre según su definición abstracta: "voluntad libre que quiere la voluntad libre".[27]

También el error y el delito entran en el dominio del derecho, porque es el terreno de la exterioridad, de la naturaleza y del azar: la fuerza y la coacción permanecen adheridas a esta expresión incompleta de la libertad. Pero dado que la libertad, aun alienada y exteriorizada, no admite la constricción, que es lo contrario del derecho de la persona, la fuerza y la constricción se suprimen por sí mismas; el que delinque, al negar la persona del otro, niega sin atenuante la persona; y por tanto niega la suya propia. Por ser racional en su esencia ha querido (en sí, quizá no para sí) que el derecho fuera restablecido mediante la constricción opuesta.

Así se plantea lo que hasta ahora sólo era verdad a los ojos del filósofo: la oposición entre la voluntad universal que no es sino en sí (es decir, para nosotros que realizamos esta investigación partiendo del punto de vista de la razón y de lo universal, la ciencia) y la voluntad individual que es libre para sí misma. El error (civil) y el delito (penal) se revelan a

---

[26] Para lo que sigue ver *FD*, primera parte, "El derecho abstracto".

[27] "Der freie Wille, der den freien Willen will", *FD*, § 27.

la justicia como el objeto de la voluntad profunda que opone lo arbitrario a la libertad, la alienación a la razón: el hombre no desea el mal que hace porque no quiere que el mal se haga, pues el mal no suprime únicamente la libertad racional sino también lo arbitrario en la medida en que lo arbitrario tampoco afirma sólo la autonomía de *este hombre*, sino la autonomía del hombre. Para el hombre que ha comprendido la injusticia (nada indica, pero tampoco nada exige que todo individuo alcance esta comprensión), la persona del derecho no es ya el hombre íntegro; él se conoce como voluntad individual, más en su voluntad individual quiere ser universal: para emplear la terminología hegeliana, la *persona* deviene *sujeto.*

Como la persona, el sujeto actúa; pero no se exterioriza ya total e ingenuamente. Se ha impuesto el fin de su acción y es consciente de ello: lo que le importa es que la voluntad esté de acuerdo consigo misma, que no se contradiga ni se refute. En suma, la voluntad del sujeto quiere ser universal y sabe que ella no lo será sino a condición de hallarse a la altura del concepto de la razón. La *buena voluntad* es la voluntad del hombre en tanto que tal y la acción buena tiene como determinante que al ser en absoluto mía, reconoce como regla el concepto que dice lo que *debe* ser; representa respecto de ella la voluntad de todos los hombres. Hemos llegado, en consecuencia, a la moral de Kant.



Se ha insistido a menudo sobre la crítica de la concepción kantiana de la moral que cierra esta parte de la *Filosofía del derecho*, crítica que figura, idéntica en cuanto al fondo, en casi todas las obras de Hegel, desde la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling,* hasta la última edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. El nervio de esta crítica es bien conocido: el imperativo categórico no permite la acción, puesto que el contenido concreto que es necesario para toda

aplicación de criterio moral proviene del mundo existente, del dominio de la exterioridad y de lo arbitrario, y entonces el criterio moral es puramente formal; el deber permanece, en consecuencia, como eterno deber puro, y lo que es más grave, tiene que continuar siendo así, porque si la ley moral no fuera siempre seguida por todos los hombres, el hombre al no tener ya tarea ni problema no tendría tampoco contenido para su conciencia moral.

Sin embargo, respecto a la cuestión que nos ocupa, el contenido positivo de esta parte de la *Filosofía del derecho* significa más que esta crítica, no obstante lo definitiva que ella sea. Se trata aquí de la acción, y de la acción como mía, de la cual asumo y reclamo la responsabilidad en el bien y en el mal, es decir, el mérito y la culpabilidad. Esta acción es pues para mí mismo el fruto de mi *propósito deliberado* (*Vorzatz)*; pero dado que la acción se efectúa en el mundo, y ella se expone a las contingencias de la realidad exterior, la voluntad termina por regresar de lo aislado del *propósito* a la universalidad de la *intención* (*Absicht*): el sujeto no busca el acto separado, se busca a sí mismo en su acto, pues no persigue primero *esto*, luego *aquello* y así al infinito, sino que persigue su satisfacción. Ahora bien, esta satisfacción, diferente de todo contenido aislado, no es la de la individualidad sino la del *sujeto*, del hombre en tanto que piensa: es la satisfacción de lo subjetivo, pero en lo objetivo, la satisfacción en la *obra*. Esta satisfacción no será inmoral, puesto que es satisfacción del ser libre, o más bien, no *debe* serlo, pero *puede* serlo porque el bien del sujeto, de los sujetos, de todos los hombres no ha sido fijado aún.

Sin embargo, ese bien se presenta ahora: es la unidad de la voluntad particular y la voluntad universal. Expresado de otra manera, el bien existe como la *verdad* (el ser revelado) de la voluntad, es decir, existe en el pensamiento y por el pensamiento que es el único que puede establecer esta unidad y juzgar sobre las pretensiones a la unidad. Y este es el punto que hay que observar: el sujeto tiene el derecho absoluto de ser juzgado según su *intención*, o sea posee el derecho absoluto

de ser juzgado de acuerdo con una ley que él mismo ha reconocido, que él ha pensado:

"El derecho de la voluntad subjetiva significa que lo que él debe reconocer como valioso sea comprendido por él como bueno."[28]

Se comprende entonces por qué Hegel, por una vez, habla de Kant en este pasaje con admiración:

"Sólo mediante la filosofía kantiana el conocimiento de la voluntad ha logrado su fundamento y punto de partida sólidos a través del pensamiento de su autonomía infinita".[29]

Y asimismo al hablar del principio de la voluntad individual reconoce el mérito de Rousseau, quien por lo general no halla favor en él.

"Rousseau ha tenido el mérito de establecer como principio del Estado un principio que es *pensamiento* no sólo según la forma (como por ejemplo el instinto social, la autoridad divina) sino también por el contenido, el pensar mismo, es decir, la voluntad".[30]

Es verdad que después Hegel reprochará a Rousseau por haber transformado al Estado en lo contrato, en no pensar más que en la voluntad individual y desdeñar el otro aspecto de la voluntad, la objetividad racional; también hay que advertir que el homenaje a Kant es seguido de la observación de que el punto de vista de esta moral abstracta sólo lleva a la charla vana "del deber por amor al deber", y que así no es posible ninguna deontología (teoría de los deberes). No es menos

[28] "Das *Recht* des subjektiven *Willens* ist, dass das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm ais gut eingesehen werde." *FD* § 132.

[29] "[...] wie denn die Erkenntnis des Willens erst durch die *Kantische* Philosophie ihren festen Grund und Ausgangspunkt durch den Gedanken seiner unendlichen Autonomie gewonnen hat." *FD* § 135.

[30] "[...] hat *Rousseau* das Verdienst gehabt, ein Prinzip, das nicht nur seiner Form nach (wie etwa der Sozialitätstrieb, die göttliche Autorität), sondern dem Inhalte nach *Gedanke* ist, und zwar das *Denken* selbst ist, nämlich den Willen als Prinzip des Staats aufgestellt zu haben." *FD* § 258. — Nótese la fórmula: El *pensar* mismo, es decir, la *voluntad*.

cierto que

"la *conciencia* (moral) expresa la legitimidad absoluta de la autoconciencia subjetiva, esto es, saber en sí y para sí misma lo que es el derecho y el deber, y no reconocer nada más que lo que así sabe y quiere como el bien, lo que se manifiesta a la vez en la afirmación de que lo que sabe y quiere así es el derecho y el deber en la *verdad*."[31]

Esto significa que no se puede en justicia exigir del hombre sino lo que la razón reconoce como adecuado para un ser libre y racional, mejor aún: racionalmente libre y libremente racional. Pero de aquí surge también que la conciencia moral, puesto que ella constituye en efecto el santuario inviolable de la interioridad, es en esencia ambigua, y puede ser sincera o mendaz, así como el *sujeto* puede ser bueno o malo. Nada hay que no pueda ser justificado por la conciencia moral subjetiva: todo designio puede defenderse con los nombres de lo noble y lo bueno, cualquier hipocresía es sostenible, así como toda verdad distorsionada, si se apela simplemente a la convicción personal del autor de la acción. Pues la voluntad moral no es más que la *voluntad particular*.

En síntesis, no hay moral concreta fuera de una situación concreta: es necesario que la voluntad comprenda que el Bien *es*, que la libertad *existe* en el mundo *objetivamente*, que la acción tiene un sentido. Es indispensable que la voluntad vacía y el Bien formal se reconozcan como en verdad realizados, con una perfección más o menos grande, pero realizados en el mundo, en lo que Hegel llama eticidad (*Sittlichkeit*), la vida moral histórica, la costumbre, ese *conjunto* de reglas, valores, actitudes, reacciones típicas que forma lo que para nosotros lleva los nombres de tradición y civilización.

Sin embargo, si es necesario que la conciencia individual

---

[31] "Das *Gewissen* drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins aus, nämlich *in sich* und *aus sich* selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß, was es so weiß und will, in *Wahrheit* Recht und Pflicht ist." *FD* § 137.

se reconozca en este mundo concreto, ella también debe reconocerse ahí. No hay moralidad concreta ni tradición que puedan forzar a los hombres a destruir los derechos de la moral formal y racional. La moral concreta es la realización de la libertad; es el medio en el cual el hombre halla, con el reconocimiento de su conciencia moral por los otros, el contenido de esta conciencia que le permite actuar, asumir responsabilidades concretas, realizar el Bien. Y esta moral concreta (la eticidad) le permite realizar el Bien, porque *ese Bien existe ya,* porque existe ya un mundo humano de la libertad real, porque la vida está ya orientada. El individuo no entra en un espacio moral vacío, no se encuentra ante una materia del deber que toma forma sólo por su acción; como él no constituye la propiedad, sino a lo sumo su propiedad, como no constituye la moral sino su moral, y las constituye a la una y a la otra porque ya hay propiedad y moral; de igual modo él se comprende a partir de la libertad de su voluntad, pero sólo se comprende porque en el mundo que habita y que lo habita hay ya razón, comprensión y libertad. Se necesita que su reflexión parta de lo más pobre, de lo más abstracto para captar lo concreto que es el fundamento sin el cual lo abstracto y la abstracción no existirían. Es indispensable que se convierta en negatividad, que se convenza, en su conciencia (conciencia moral y autoconciencia, que solo son la misma, la única autoconciencia), de la omnipotencia y del derecho eterno de la negatividad; pero el sentido de esta negatividad no es ir hacia los contenidos aislados que ella pueda destruir y devorar a medida que se presenten; ella tiene por sentido comprender que lo que existe en el mundo moral, en el mundo de los hombres, es obra de la negatividad misma, comprender que la ley positiva (no toda ley positiva) es la victoria de la negatividad sobre lo inmediato, sobre la naturaleza en el hombre y frente al hombre; que el hombre puede abandonarse libremente a lo positivo de la vida, en toda su extensión, y sólo en la medida en que lo positivo sea el resultado de la negatividad, en la que él es realidad racional.

III

EL ESTADO COMO REALIDAD DE LA IDEA MORAL

Se afirma a menudo que Hegel no tiene en cuenta ni el derecho ni la moral. ¿No los califica ciertamente de abstractos? ¿No se realizan ambos y adquieren sentido concreto sólo en el Estado? Empero, es necesario repetir aquí que se trata, respecto de esta objeción, de un error terminológico. El hecho de que en el lenguaje hegeliano una noción se denomine abstracta no significa de ningún modo que sea falsa y que ella pueda o deba ser eliminada; al contrario, de esto surge que es indispensable aunque incompleta, que todo lo que seguirá en el desarrollo del concepto deberá dar cuenta de ella; deberá, según la palabra de Hegel, anularla y conservarla (*aufheben*), pero anularla modificándola, en lo que ella tiene de abstracto, a fin de mantenerla sublimándola, para darle su función positiva en el todo organizado de la razón.

En lo que se refiere al problema de la moral no resulta por lo demás fácil ver la dificultad, una vez que se renuncia a las opiniones preconcebidas y se considera el trabajo concreto de la ciencia y de la teoría. Todo el mundo parece entonces

de acuerdo y lo ha estado siempre para declarar que el derecho del individuo no se realiza sino en una organización supraindividual, que una vida moral sólo es posible según lo que se designa hoy con el nombre de "sistema de valores", sistema preexistente en el cual el individuo toma posición por relación al sistema íntegro (a menos que se decida por el único escepticismo consecuente, el de la abstención de toda acción y el silencio absoluto). El hombre puede considerarse como propietario, interpretarse como conciencia moral; se ha respondido siempre que lo que se interpreta así es el hombre completo y que esta interpretación es pura abstracción. Sabemos desde época inmemorial, aunque algunas veces ha habido quienes se complacieron en afirmar lo contrario, que no existe el *hombre* sino sólo seres humanos, que tienen sexo, edad, posición social, oficio, que pertenecen no a *la comunidad* sino a una comunidad, a una familia, a una aldea, a una asociación, a un país. El hombre, dice Hegel, es libre: ello quiere significar que, en un Estado libre, él puede poseer, utilizar, consumir y entenderse con otros hombres; es decir, que no reconoce como válido para él lo que no reconoce como su propia decisión racional; lo que también significa que esta libertad es la del hombre racional que no considera como decisión suya sino la decisión universal que apunta al bien universal, la decisión racional que es decisión del hombre en el individuo. Pero la libertad no podría ser real sino en un mundo de la razón, en un mundo ya (es decir, históricamente) organizado, en la familia, en la sociedad, en el Estado.

*

* *

Para el análisis de esas formas concretas de la vida moral no vamos a seguir, como lo hemos hecho hasta ahora, el desarrollo hegeliano. Sabemos cómo éste se presenta: en la familia el hombre deja de ser abstracto; miembro de una unidad viviente, el individuo, en el sentimiento del amor

reconfortante, lleva una existencia concreta que es existencia libre, es decir, una existencia en el consentimiento. Pero la familia, que tiene sus fundamentos parcialmente en la naturaleza, en lo dado inmediato de la individualidad biológica y el azar del afecto personal, no dura y la muerte de los padres transforma al descendiente adulto en *persona privada* que prosigue sus propios fines. Este individuo *trabaja* y al trabajar se *socializa*, pues el trabajo es la mediación social entre el hombre y la naturaleza. La propiedad cede así el lugar a la riqueza familiar, y ésta se funda en la riqueza social, en la que participa por su riqueza personal. De esta manera la sociedad se organiza por y para el trabajo y en él: el *estamento* (*Stand*) de quienes trabajan en contacto inmediato con la naturaleza (agricultura), el estamento de los que viven por el trabajo que transforma y distribuye (industria, comercio), y el estamento de aquellos que organizan el trabajo social y que están exentos de toda tarea en los sentidos primero y segundo, ya por su fortuna personal o merced al privilegio que les concede la sociedad. Estos estamentos son fijos, pero si la sociedad en la que vive es libre, el individuo, cada individuo puede ascender a cualquiera de ellos, según sus aptitudes.

Existe aún la sociedad (que Hegel llama también, para oponerla al Estado de la libertad y la razón —se verá por qué—, el Estado de necesidad y el entendimiento (*Not- und Verstandstaat*) que crea la primera organización conscientemente desarrollada: el sistema judicial que dirime los diferendos de las personas privadas; la policía, que protege los intereses de todos los individuos, las corporaciones que organizan las formas particulares del trabajo.

Pasamos con rapidez sobre esta parte, porque, por un lado, debemos apresurarnos para llegar a la teoría del Estado, y por otra, porque volveremos sobre los problemas de la sociedad a partir de la concepción del Estado; evitaremos así la objeción clásica según la cual todo lo que se afirma de la sociedad en la *Filosofía del derecho*, aún si pudiera aprobarse, carece de importancia, ya que la teoría del Estado vendrá a suprimir lo

que la precede. Lo que es necesario pensar de esta objeción lo hemos dicho más arriba.[1] Pero será más seguro no exponerse al riesgo que constituye una tradición bien establecida y enfrentarse ante todo con el Estado hegeliano.

"El Estado —dice Hegel— es la realidad de la idea ética (*sittliche Idee*), el espíritu ético en tanto que voluntad revelada, clara en sí misma, sustancial, que se piensa y se sabe y que cumple lo que ella sabe y en tanto que ella lo sabe. El Estado tiene su origen inmediato en la costumbre y su existencia mediatizada en la autoconciencia del individuo, en el saber y la actividad de éste, y el individuo por su convicción (*Gesinnung*) posee su *libertad sustancial* en el Estado, como su esencia, fin y producto de su actividad".[2]

"El Estado, como realidad de la voluntad sustancial, realidad que él tiene en la autoconciencia particular elevada a su universalidad, es lo racional en y para sí. Esta unidad sustancial es el fin en sí (*Selbstzweck*) absoluto e inmóvil, en el cual la libertad alcanza su derecho supremo, lo mismo que ese fin último (*Endzweck*) posee el derecho más elevado frente al individuo cuyo deber máximo es ser miembro del Estado".[3]

Todo lo esencial del pensamiento hegeliano está

---

[1] Ver Cap. II y comienzos del III.

[2] "Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee — der sittliche Geist, als der *offenbare*, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß und insofern er es weiß, vollführt. An der Sitte hat er seine unmittelbare und an dem *Selbstbewußtsein* des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat." *FD*, § 257.

[3] "Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen *Willens*, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen *Selbstbewußtsein* hat, das an und für sich *Vernünftige*. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren *höchste Pflicht* es ist, Mitglieder des Staats zu sein." *FD*, §258.

contenido en estos dos párrafos. La idea ética, existente en la familia y en la sociedad sólo se revela como *pensamiento* en el Estado. El hombre privado actúa, pero su acción no apunta a lo universal, que por cierto ella realiza; el miembro de la sociedad trabaja y al trabajar para sí mismo trabaja para todo el mundo; sin embargo, él ignora que su trabajo es lo universal, y en consecuencia el mundo del trabajo es un mundo *externo* a sus habitantes, un mundo que se constituye sin querer. En el Estado la razón está presente; pues el ciudadano es "la conciencia particular elevada a su universalidad", y el Estado es la voluntad del hombre en tanto que quiere razonablemente, en tanto que quiere (recordemos la definición hegeliana) la voluntad libre. Y ello sin ninguna hipóstasis mítica o mágica: este Estado tiene su realidad en la conciencia de los individuos, en las personas que por esta conciencia misma dejan de ser personas puramente privadas. El Estado es real en el sentimiento patriótico de los ciudadanos, lo mismo que el ciudadano es concretamente libre al reconocer en el Estado la libertad concreta, es decir (pues es lo mismo), el campo de la acción racional; sólo el Estado tiene fines a la vez conscientes y universales. Mejor aún, por su esencia tiene más que fines, tiene un solo fin, el fin por encima del cual ningún otro fin es pensable: la razón y la realización de la razón, la libertad.

Sin embargo, si el sentido de las afirmaciones hegelianas es claro se presume que ha adquirido a menudo un sentido amenazante. El Estado es la razón realizada; en tanto que razón realizada, es la libertad positiva por encima de la cual no es pensable ninguna libertad concreta. Contra el Estado no existe más que la opinión, el deseo individual, las trivialidades del entendimiento ¿qué queda entonces de eso que se entiende en términos generales por libertad? Muy poco, se dirá. La voluntad individual no pesa ya, por lo menos si la voluntad individual es lo que ella cree ser. La conciencia moral es superada (*aufgehoben*), modificada, realizada, mantenida, todo lo que se quiera, pero ella ha dejado de ser también la instancia suprema.



Nada puede ser más apto para ilustrar sobre este punto la actitud de Hegel que su teoría de la relación entre el Estado y la religión. La religión afirma, en efecto, que la verdad reside en ella, que todo acto humano es competencia de su tribunal, que la fe, el corazón y la conciencia no pueden reconocer a ningún juez terrestre. La analogía entre los problemas religiosos y la moral es sorprendente.

Por supuesto, no podríamos discutir aquí la posición religiosa de Hegel.[4] Si ha sido cristiano o ateo, ello es desde luego una cuestión de orden biográfico. La respuesta es entonces simple: no hay razón alguna para dudar de la sinceridad de sus declaraciones, repetidas en todas sus obras, en cada nuevo prefacio a las ediciones de la *Enciclopedia*, en sus notas bibliográficas, en sus cartas a sus amigos y en las comunicaciones al ministerio. Puede decirse entonces, que su cristianismo es sospechoso, y hasta sostener que su sistema es objetivamente ateo (si se da una definición aceptable de ateísmo); no es menos cierto que Hegel se ha considerado siempre como cristiano, y que de continuo se ha esforzado en demostrar que ninguna de sus tesis estaba en conflicto con la fe. ¿Cómo debe interpretárselo cuando se halla frente a la tarea de elucidar las relaciones entre el Estado del pensamiento y la religión de la libertad que para él es el cristianismo?

La solución está contenida en dos principios. El primero declara que el cristianismo es la religión de la verdad y de la

[4] La lucha entre los hegelianos "de izquierda" y "de derecha" continúa en nuestros días. Cf. para la interpretación "atea", Kojève, *loc. cit.*; para la interpretación "cristiana", el libro de H. Niel, *De la Médiation dans la Philosophie de Hegel*, París, 1945, y la nota de Kojève sobre el libro de Niel (en *Critique*, vol. I, 1946, pp. 339 y ss. Exposición muy completa desde el punto de vista "ateo") y la de H. Niel sobre el libro de Kojève (en *Critique*, vol. III, 1947, pp. 426 y ss.

libertad. El segundo rechaza toda teoría de la doble verdad. En consecuencia si el pensamiento lo mismo que la religión cristiana tienen por contenido la libertad y el valor infinito del individuo, no puede haber contradicción entre ellos.[5] Más dado que el cristianismo es la religión de la verdad y de la libertad no sólo puede y debe pensarse que, en tanto religión, éste se realiza en la forma de la *representación*, de la imagen, pero en una representación que en cada momento admite y exige la transposición en el lenguaje del concepto. Y puesto que el cristianismo está hecho de libertad y verdad, un Estado que no fuera cristiano en sus fundamentos no sería el Estado de la libertad.

Más ésta es también la causa por la cual la religión no tiene nada que ver con el Estado. "El espíritu divino debe penetrar lo mundano de manera inmanente",[6] es decir, la religión no debe ser algo separado, trascendente, superior con respecto al Estado, porque éste no sería entonces un Estado cristiano.[7] La fe del individuo es inviolable, pero sólo en tanto ella permanece como fe íntima: la acción pertenece a este mundo. "No es suficiente que la religión prescriba: dad al César lo que a éste pertenece y a Dios lo que es de Dios; se trata, pues, de saber lo que pertenece al César".[8] Si hubiere entonces conflicto entre los representantes de la religión y el

---

[5] Ver la larga discusión del problema, *Filosofía del derecho*, § 270, a la que hay que agregar la importante nota del § 552 de la *Enciclopedia* (tercera ed.).

[6] "Der gottliche Geist muss das Weltliche immanent durchdringen." *Enciclopedia*, loc. cit. (p. 468, seg. ed. Lasson).

[7] En estricta analogía con esta concepción del Estado cristiano, que por ser cristiano no tiene necesidad de un control religioso, el Estado del derecho y de la ley no conoce, para Hegel, un poder judicial como poder constitucional aparte, puesto que la ley es el alma de este Estado.

[8] "Es ist nicht genug, dass in der Religion geboten ist: *Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes* ist; denn es handelt sich eben darum zu bestimmen, was des Kaisers sei, d.i. was dem wertlichen Regimente gehore." *Enciclopedia, ibídem.*

Estado —conflicto que sólo podría ser de superficie dada la identidad de fundamento— sería el Estado el que tendría que decidir, porque es él el que, frente a la imagen y el sentimiento, representa al pensamiento y la razón, que es la realidad (racional) de la fe (representación).

También Hegel, con una severidad que lo ha perjudicado mucho en la Prusia "tan cristiana" de Federico Guillermo IV y de los dos Guillermos, rechaza toda intervención de la Iglesia en los problemas políticos.

"La religión es la relación con lo absoluto en la forma del sentimiento de la *representación*, de la *fe*, y en su centro, que todo lo incluye, todo existe sólo como algo accidental que debe desaparecer. [...] De aquellos que *buscan al Señor* y están seguros de poseer todo *inmediatamente* en su opinión inculta, en lugar de imponerse el trabajo de elevar su subjetividad al conocimiento de la verdad y al saber del derecho objetivo y del deber, sólo puede provenir la desintegración de todas las relaciones éticas y de todo tipo de necedad y abominación." Es verdad que "el Estado no puede ocuparse del contenido ya que éste se refiere a lo íntimo de la representación", que "la doctrina tiene su dominio propio en la conciencia y pertenece por tanto al derecho de la libertad subjetiva de la autoconciencia, a la región de la interioridad que como tal no constituye el dominio del Estado". Pero "el espíritu como libre y racional es ético en sí mismo, [...] la idea verdadera es la razón real, y ella existe como Estado." [...] "Contra su fe y su autoridad (de la iglesia) sobre lo ético, el derecho, las leyes, las instituciones, contra su *convicción subjetiva*, el Estado es sobre todo el que sabe" [...] "porque el principio de su forma como lo universal es esencialmente el pensamiento".[9]

[9] "Die Religion ist das Verhältnis zum Absoluten *in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens*, und in ihrem alles enthaltenden Zentrum ist alles nur als ein Akzidentelles, auch Verschwindendes." [...] "Von denen, die den *Herrn suchen* und in ihrer ungebildeten Meinung alles *unmittelbar* zu haben sich versichern, statt sich die Arbeit aufzulegen, ihre Subjektivität zur Erkenntnis der Wahrheit und zum Wissen des objektiven Rechts und der

El Estado es juez de las acciones de la iglesia y de las iglesias puesto que piensa, porque *sabe*. Es él y sólo él el que actúa con plena conciencia; es él y sólo él el que organiza la libertad en el mundo; él *es* esta organización mas no la *hace*, pues ello significaría que el Estado sería algo distinto que la organización de la acción racional, la razón en acción. Hegel es cristiano en el sentido que realiza sobre la tierra y razonablemente lo que constituye el contenido de la religión en la forma de la representación y en el modo del sentimiento.[10]

Pflicht zu erheben, kann nur Zertrümmerung aller sittlichen Verhältnisse, Albernheit und Abscheulichkeit ausgehen." [...] "Auf den Inhalt, insofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht, kann sich der Staat nicht einlassen." [...] "Die *Lehre* selbst aber hat ihr Gebiet in dem Gewissen, steht in dem Rechte der subjektiven Freiheit des Selbstbewußtseins — der Sphäre der Innerlichkeit, die als solche nicht das Gebiet des Staates ausmacht." [...] "Die Entwicklung dieser Idee hat vielmehr dies als die Wahrheit erwiesen, daß der Geist, als frei und vernünftig, an sich sittlich ist, und die wahrhafte Idee die *wirkliche* Vernünftigkeit, und diese es ist, welche als Staat existiert." [...] "Gegen ihren *Glauben* und ihre *Autorität* über das Sittliche, Recht, Gesetze, Institutionen, gegen ihre *subjektive Oberzeugung* ist der Staat vielmehr das *Wissende*." [...] "Weil das Prinzip seiner Form als Allgemeines wesentlich der Gedanke ist [...]" *FD,* § 270.

[10] He aquí el fundamento de la crítica hegeliana del catolicismo, el cual al escindir lo sagrado de lo profano no permite al Estado comprenderse como la realización de la razón. "Puede haber una relación de no-libertad en la forma, aunque el contenido de la religión tal como es en sí sea el espíritu absoluto. [...] En la religión católica este espíritu (en el que Dios es conocido), se opone rígidamente en la realidad (*Wirklichkeit*) al espíritu autoconsciente. Ante todo en la hostia, donde Dios se presenta a la adoración religiosa como algo exterior. [...] De esta primera relación de exterioridad, que es la más elevada, surgen todas las otras relaciones externas, supersticiosas, sin duda, que carecen, por tanto, de libertad y espíritu, es decir, el estamento de los laicos que recibe del exterior y de otro estamento el saber de la verdad divina y la dirección de la voluntad y de la conciencia moral. [...] Además, el sujeto declina dirigirse directamente a Dios y ruega a otros que oren por él. [...] Ese principio, o ese desarrollo de la no-libertad en el dominio de la religión corresponden en el Estado real una legislación y una constitución de la no-libertad jurídica y ética y una situación de injusticia e inmoralidad. [...] La no libertad de la forma, o sea

Lo que Hegel dice del sentimiento religioso vale para la reflexión moral. La supremacía terrena del Estado surge de su contenido espiritual: realiza soberanamente "el valor infinito del individuo" porque realiza el espíritu y la libertad. Puede haber —según lo hemos visto— Estados tiránicos, Estados

del saber y de la subjetividad, tiene como consecuencia en lo que respecta al contenido moral, que la autoconciencia no es representada como inmanente a éste, pues dicho contenido se representa como trascendente, de tal modo que se lo considera como verdadero sólo en tanto que negativo con relación a la realidad de la autoconciencia. En esta no-verdad el contenido moral se llama lo sagrado. Pero cuando el espíritu divino se introduce en la realidad, cuando la realidad es liberada pera dirigirse hacia él, entonces lo que en el mundo debe ser *santidad* es reemplazado por la eticidad [...] (según la distinción católica entre lo profano y lo sagrado las leyes aparecen como obra humana en esta oposición contra lo que la religión declara sagrado. [...] Por tal causa esas leyes (basadas sobre principios racionales) aun cuando su contenido fuere verdadero, se estrellan contra la conciencia moral (católica) cuyo espíritu difiere del espíritu de las leyes y no las aprueba. [...] Sólo en el principio (protestante) del espíritu que conoce su esencia, que en sí es absolutamente libre y que tiene su realidad en la actividad de su propia liberación, en ese principio existen, por cierto, la posibilidad y la necesidad absolutas que el poder del Estado, la religión y el principio de la filosofía coincidan y se efectúe la reconciliación de la realidad en tanto que tal con el espíritu, del Estado con la conciencia moral religiosa, y aun con el saber filosófico [...] así la eticidad del Estado y el espíritu religioso del Estado forman entre sí garantías mutuas y sólidas". *Enciclopedia*, tercera ed., § 552 en particular pp. 460, 469 (ed. Lasson). Cf. también *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, pp. 889, 899 y ss., y *Filosofía del derecho*, § 270.

Para Hegel no es posible ningún compromiso entre la trascendencia católica y el Estado moderno, que sólo es moderno y Estado de la razón en cuanto realiza en la realidad viviente lo que la religión opone como principio trascendente a la vida terrena. Según Hegel no hay Estado católico y racionalmente libre, porque la conciencia católica considera al Estado en esencia como inmoral (o amoral): la libertad podrá ser impuesta a un pueblo católico, pero en tanto que impuesta no será reconocida como moral (es decir, equivalente a la realización de la libertad). Sea el que fuere el juicio que se formule sobre esta apreciación, muestra que Hegel está muy lejos de concebir el Estado como máquina de poder: la autoridad exterior y la carencia de una moral de la libertad caracterizan, para él, al Estado *defectuoso*.

injustos o que no han alcanzado el nivel que corresponde al espíritu de su época, y vamos a notar cómo esos Estados comparecerán ante el tribunal de la historia para ser condenados.

Pero en este lugar en que hemos de referirnos a las críticas del "estatismo" y del "relativismo moral" debemos ante todo considerar lo que Hegel dice de una teoría legitimista y absolutista fundada y que funda el concepto del Estado sobre el concepto del poder. *La Filosofía del derecho* consagra una larga nota al pensador de la restauración, Karl Ludwig von Haller, quien más tarde habría de ser el teórico preferido de Federico Guillermo IV, aquel romántico que ascendió al trono de Prusia.

He aquí el texto del párrafo que expresa con claridad meridiana lo que es la razón en el Estado:

"Según el contenido la razón (*Vernunfttigkeit*) consiste concretamente en la unidad de la libertad objetiva, es decir, de la voluntad sustancial y universal y de la libertad subjetiva como saber del individuo y de su voluntad que busca fines particulares; por tanto, de acuerdo con la forma (la razón) es una actividad determinada por las leyes y principios pensados, esto es, universales."[11]

La libertad es la ley en tanto que la ley es racional, en tanto expresa el contenido de la voluntad individual racional, en suma, en tanto se presenta como principio *pensado* y pensable, y así puede ser y es reconocido por los ciudadanos.

Pero ¿qué afirma Haller? Que el orden divino (los "pensadores" más modernos de la misma escuela hablarían del orden de la naturaleza o de la vida) quiere la supremacía del fuerte sobre el débil, del grande sobre el pequeño; que la

---

[11] "Die Vernünftigkeit besteht [...] konkret dem Inhalte nach in der Eiriheit der objektiven Freiheit, d.i. des allgemeinen substantiellen Willens, und der subjektiven Freiheit als des individuellen Wissens und seines besondere Zwecke suchenden Willens —und deswegen der Form nach in einem nach gedachten, d.h. allgemeinen Gesetzen und Grundsatzen sich bestimmenden Handelns." *FD*, § 258.

ley y las leyes no hacen más que falsear esa reacción querida por Dios; que, por otra parte, todo es así para lo mejor, puesto que el sentimiento de la propia superioridad eleva el carácter del poderoso y produce en el amo precisamente las virtudes que son las más favorables a sus inferiores. "¿Palabra divina?" Exclama Hegel. "Sin embargo la palabra divina distingue muy claramente sus revelaciones de los apotegmas de la naturaleza y del hombre natural. [...] Von Haller debería sufrir como el más duro de los castigos el haberse separado (de la senda) del pensamiento y la razón, de la veneración de las leyes del conocimiento (que enseña) que tiene una importancia infinita y es divino (saber) que los deberes del Estado y los derechos de los ciudadanos, igual que los derechos del Estado y los deberes de los ciudadanos se determinan *por la ley*, es decir, haberse separado (de ese camino) al punto de tomar lo absurdo por la palabra de Dios. [...] El odio a la ley, al derecho fijado por la ley es el santo y seña (*Schiboleth*)[12] que revela, sin duda lo que significan el fanatismo, la idiotez y la hipocresía de las buenas intenciones."[13]

La esencia del Estado es la ley, no la ley del más fuerte, la ley del capricho, de la "generosidad natural", sino la ley de la razón en la cual todo ser racional puede reconocer su propia voluntad racional. Es verdad que el Estado se presenta en las

[12] Cf. *Jueces*, XII, 5, 6.

[13] "Das Wort Gottes unterscheidet vielmehr seine Offenbarungen von den Aussprüchen der Natur und des natürlichen Menschen sehr ausdrücklich. [...] Herr v. Haller hätte es aus Religiosität vielmehr als das härteste Strafgericht Gottes beweinen müssen —denn es ist das Härteste, was dem Menschen widerfahren kann—, vom Denken und der Vernünftigkeit, von der Verehrung der Gesetze und von der Erkenntnis, wie unendlich wichtig, göttlich es ist, daß die Pflichten des Staats und die Rechte der Bürger wie die Rechte des Staats und die Pflichten der Bürger *gesetzlich* bestimmt sind, soweit abgekommen zu sein, daß sich ihm das Absurde für das *Wort Gottes* unterschiebt. [...] Der Hass des Gesetzes, *gesetzlich* bestimmten *Rechts* ist das Schiboleth, an dem sich der Fanatismus, der Schwachsinn und die Heuchelei der guten Absichten offenbaren und unfehlbar zn erkennen geben." *FD*, § 258 y nota al fin del §.

esferas del derecho privado, de la familia, aun de la sociedad del trabajo, como una necesidad exterior, como una potencia superior, pero "por otra parte, es su fin *inmanente*, y su fuerza reside en la unidad del fin último universal y los intereses particulares de los individuos, en el hecho de que éstos tienen deberes hacia él en la medida en que, al mismo tiempo, poseen derechos. [...] Los esclavos no tienen deberes porque no tienen derechos e inversamente".[14]

Lo que inquieta al sentimiento contemporáneo (decimos bien: sentimiento) es este vínculo instituido entre la libertad y la razón, la tesis que sostiene que no existe libertad política fuera de la razón, que las preferencias y las *convicciones* particulares, en su individualidad, en su carencia de universalidad, su pretensión hacia una libertad contra la razón, no pueden ser reconocidas por el Estado. Mas sucede que la *convicción* sostiene a la vez que ella constituye la ley moral y que puede engañarse: lo único que hay que tener presente aquí es el hecho de que yo he reconocido esa máxima, ese principio, y por tanto, si no quiero hundirme en el escepticismo, en el nihilismo absoluto, diré que mi convicción *puede* poseer un contenido erróneo. Por tanto el Estado no ha de contentarse con convicciones buenas o malas, dado que él es la realidad de la vida organizada:

"La conciencia (*Gewissen*) está, pues, sometida a este juicio de si es o no *verdadera*, y su apelación a sí misma se opone inmediatamente a lo que ella quiere ser: la regla de un modo de actuar racional y universal, válida en sí y para sí. En consecuencia, el Estado no puede reconocer a la conciencia moral según su forma propia, es decir, como *saber subjetivo*, de igual modo como en la ciencia no tienen validez la opinión

---

[14] "Andererseits ist er ihr *immanenter* Zweck und hat seine Stärke in der Einheit seines allgemeinen Endzwecks und des besonderen Interesses der Individuen, darin, daß sie insofern Pflichten gegen ihn haben, als sie zugleich Rechte haben. [...]Sklaven haben deswegen keine Pflichten, weil sie keine Rechte haben, und umgekehrt." *FD,* § 261.

subjetiva y la afirmación y apelación a la opinión subjetiva."[15] Porque "quien quiere actuar en esta realidad tiene que someterse a sus leyes y reconocer el derecho a la subjetividad".[16]

El Estado y toda otra organización no pueden afirmarse en la conciencia moral, en la libre estimación, en la convicción personal, no porque la construcción filosófica se resienta por ello, sino porque de otro modo ya no habría Estado. Sólo puede hablarse de la libertad del Estado: él es o no es la realización de la libertad; la libertad del individuo, en la medida en que éste se niega a reconocer lo universal y la objetividad de la ley, pues quiere mantenerse en su individualidad en tanto ella es sólo subjetiva, no es más que lo arbitrario.

Contra lo arbitrario el Estado encarna la razón; contra el sentimiento, la *representación* y la imagen de la fe, él desarrolla lógicamente el contenido racional de la religión; proporciona, al vacío de la reflexión moral, un contenido que sólo da al hombre la posibilidad de vivir moralmente; a la tradición viviente y vivida le concede la autoconciencia que le faltaba. El Estado es la razón en y por la ley, no por una ley trascendente y misteriosa, sino por sus leyes, por su reglamentación universal de los problemas particulares, por el pensamiento que consagra a la elaboración siempre más pura de los principios de una existencia libre, de una forma de comunidad que da satisfacción a todo ciudadano pensante, a todo hombre

---

[15] "Das Gewissen ist daher diesem Urteil unterworfen, ob es *wahrhaft* ist oder nicht, und seine Berufung nur auf sein Selbst ist unmittelbar dem entgegen, was es sein will, die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweise. Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigentümlichen Form, d.i. als *subjektives Wissen* nicht anerkennen, sowenig als in der Wissenschaft die subjektive *Meinung*, die *Versicherung* und *Berufung* auf eine subjektive Meinung, eine Gültigkeit hat." *FD*, § 137.

[16] "Wer in dieser Wirklichkeit handeln will, hat sich *eben damit* ihren Gesetzen unterworfen und das Recht der Objektivität anerkannt." *FD*, § 132.

instruido y culto[17] y que ha borrado toda grosería del deseo inmediato como la pasividad del puro sacrificio para elevarse al pensamiento racional (*verstandig*) de la interdependencia de intereses: el Estado es libre si el ciudadano racional puede hallar en él la satisfacción de sus deseos y de sus intereses racionales, intereses que en tanto que ser pensante es capaz de justificar ante sí mismo, si el ciudadano reconoce en las leyes del Estado la expresión de los sentimientos y de la tradición que lo han guiado (aunque él los ignore); si esas leyes no son sólo justas desde el punto de vista de un tirano esclarecido, sino que pueden y deben ser reconocidos como tales por todos los que anhelan la justicia, por quienes buscan su liberación de todo lo dado inmediato, involucrando en ello su propio carácter empírico, natural, dado, por aquellos que han entendido que el hombre natural no es libre, que sólo puede serlo el hombre racional, universal. El Estado es racional porque habla universalmente para todos y cada uno en sus leyes, y todos y cada uno encuentran reconocidos en sus leyes lo que forma el sentido, el valor y el honor de su existencia.

Se puede, pues, rechazar la razón, como también afirmar cualquier cosa; pero de esta manera se anula el medio de convencer y refutar, de hablar racionalmente del Estado. Es posible, entonces, optar por la pasión contra la voluntad, por el arbitrio contra la libertad; sólo será necesario ser consecuente (si se quiere discutir) y reconocer que si se persiste en esta posición uno se opone al Estado, a cualquier Estado, se destruye a la vez toda organización y toda libertad positiva, toda libertad de actuar, proyectar, realizar y conformarse con la acción racional. Y esta constituye, en suma, la organización racional de la comunidad y de las comunidades humanas.[18]

---

[17] Cf. *FD*, § 187.

[18] Debemos remitir, una vez más, a Malinowskí, *loc. cit.*, en el que se hallará una excelente crítica de la concepción negativa de la libertad, y una exposición muy buena de la libertad "positiva", ambas fundadas sobre una reflexión científica que se torna filosófica a pesar de ello y sin que se lo advierta.

IV

LA CONSTITUCIÓN

Será necesario admitir entonces que el Estado hegeliano se funda sobre la libertad y actúa con vistas a la libertad, pues para citar la palabra de uno de los discípulos inmediatos del filósofo, la *Filosofía del derecho* "está forjada en su integridad del único metal de la libertad".[1]

Ya hemos dicho que el retrato tradicional de Hegel como pensador político no corresponde a la realidad. ¿Acaso no habría que ir ahora más lejos y afirmar que tal retrato es curiosamente poco parecido, y que tampoco es una de esas caricaturas que permiten reconocer el original bajo rasgos deformados, si bien menos acusados, pero más orgánicos que se hallan en el rostro viviente? Y si es así, ¿no resulta indispensable buscar las razones de este hecho tan extraño, aunque no fuera más que para saber cuál es la parte de responsabilidad que en este caso es atribuible a Hegel?

Uno de esos motivos puede señalarse sin dificultad: Hegel ha visto en la Prusia de 1815-1820 la realización (más

---

[1] E. Gans, citado por Haym, *loc. cit.*, p. 369.

o menos imperfecta, la cuestión no está resuelta) del Estado de la libertad. Ahora bien, se sabe que la Prusia de Federico Guillermo IV, la de Guillermo I y de Bismarck (en síntesis, la que se formó después de la muerte de Hegel) no era, por cierto, el Estado de la libertad. En consecuencia, Hegel habría aceptado sin reservas el Estado autoritario y lo calificó, por error, y para cumplir con las exigencias de la causa, como Estado de la razón. El paralogismo, fruto de un pensamiento anacrónico, es evidente y comprensible.

¿Pero no es un tanto burdo este paralogismo? ¿No es posible descubrir nada en las reglas de ese derecho constitucional que hubiera contribuido a justificar los ataques que prosiguen desde 1840, y acentuados más desde 1848, hasta nuestros días? ¿Tales ataques no estarían convalidados por las contradicciones entre el principio y sus aplicaciones? ¿Cuál es, pues, concretamente el Estado de Hegel?

Helo aquí: este Estado es una monarquía, con mayor precisión, una monarquía constitucional, muy centralizada en su administración, ampliamente descentralizada en lo que respecta a los intereses económicos, con un cuerpo de funcionarios expertos, sin religión de Estado, soberano en absoluto, tanto en lo interior como en lo exterior. En suma, se trata del Estado moderno tal como existe hoy en todas partes, con una excepción sin duda, en verdad importante a los ojos de Hegel: el principio monárquico. Tendremos que hablar de él; pero antes tratemos de precisar lo que Hegel entiende por la palabra Constitución.

Los juristas europeos del siglo XIX nos han habituado a considerar —según las ideas de las revoluciones americana y francesa— la constitución como un acto jurídico, un documento redactado después de deliberación, discusión, voto, ya del pueblo, ya de los representantes, o bien de ambos. Nada semejante encontramos en Hegel:

"Puesto que el espíritu sólo es real como lo que él se sabe, y el Estado como espíritu de un pueblo es, al mismo tiempo, la ley que penetra todas sus relaciones, las costumbres y la

conciencia de los individuos, la constitución de un pueblo determinado depende del modo de ser y de la cultura de la autoconsciencia de ese pueblo. En ella reside su libertad subjetiva y por tanto la realidad de la constitución. Querer dar a un pueblo una constitución *a priori*, más o menos racional por su contenido, desdeña el momento según el cual ella es más que un objeto de pensamiento. Cada pueblo tiene, entonces, la constitución que le es adecuada y le corresponde".[2]

Dictar la constitución, prescribirle a una nación, mediante leyes, lo que debe ser su bienestar, es una tentación a la que resulta difícil resistir. Mas, dado que la libertad no puede realizarse sino en la medida en que ella esté presente en la conciencia que el pueblo se forme de sí mismo, puesto que dicho con mayor simplicidad, todo grupo humano exige lo que desea y no lo que debería desear, y el Estado sólo se organiza sobre el fundamento del patriotismo concreto, del sentimiento real de sus ciudadanos, sentimiento en verdad lleno de contenido, en tal caso, una realización menor de la razón y la libertad —es decir una realización que parecería menor a quien juzga desde el punto de vista de una libertad más plenamente realizada—, puede ser, en efecto, la única realización posible.

"*¿Quién debe hacer la constitución?* Esta pregunta parece clara, sin embargo observada más de cerca resulta absurda. Supone, por cierto, que no existe ninguna constitución sino sólo una multitud atomizada de individuos reunidos. Quedaría librado a su propia elección cómo una *multitud* de

[2] "Da der Geist nur als das wirklich ist, als was er sich weiß, und der Staat, als Geist eines Volkes, zugleich das *alle seine Verhältnisse durchdringende* Gesetz, die Sitte und das Bewußtsein seiner Individuen ist, so hängt die Verfassung eines bestimmten Volkes überhaupt von der Weise und Bildung des Selbstbewußtseins desselben ab; in diesem liegt seine subjektive Freiheit und damit die Wirklichkeit der Verfassung. — dieser Einfall übersähe gerade das Moment, durch welches sie mehr als ein Gedankending wäre. Jedes Volk hat deswegen die Verfassung, die ihm angemessen ist und für dasselbe gehört." *FD,* § 274.

esta clase puede llegar a poseer una constitución: ¿si por sí misma o por otros, por la bondad, el pensamiento o la fuerza? Es un cuidado que habría que dejar a esta multitud, pues el concepto no tiene nada que ver con una multitud atomizada. Si aquella pregunta significa, por el contrario, una constitución existente, el *hacer* quiere decir entonces sólo modificar".[3]

Así, pues, no hay comienzo para la historia constitucional; no existe una situación anterior al contrato social. Los hombres viven siempre en una sociedad organizada, constituida, y la constitución es una realidad anterior a toda teoría. Allá donde no hay un documento constitucional (Gran Bretaña vive aún ahora sin ese documento), éste puede ser redactado más o menos bien, más o menos claramente; pero sólo tendrá fuerza si corresponde a la constitución real, histórica, a la constitución de la nación. Ante todo es necesario tomar la palabra constitución en el sentido que se le asigna en fisiología.[4]

Sin embargo, dado que todo es realidad histórica y viviente —y a causa de ello— la constitución no queda al margen de la ciencia. Por el contrario, la constitución es organización de la libertad, organización racional, y esto no se opone de ningún modo al hecho de que la constitución de un país esté, mejor, debe estar debajo del nivel logrado por el pensamiento de la época y no se opone de ningún modo a él. Es suficiente y necesario entonces saber lo que en ese momento de la historia significa la constitución de un Estado libre. Se puede admitir que el punto más elevado no se alcanza en todas partes; no

[3] "*Wer die Verfassung machen soll*. Diese Frage scheint deutlich, zeigt sich aber bei näherer Betrachtung sogleich sinnlos. Denn sie setzt voraus, daß keine Verfassung vorhanden, somit ein bloßer atomistischer Haufen von Individuen beisammen sei. Wie ein *Haufen*, ob durch sich oder anciere, durch Güte, Gedanken oder Gewalt, zu einer Verfassung kommen würde, müßte ihm überlassen bleiben, denn mit einem Haufen hat es der Begriff nicht zu tun. — Setzt aber jene Frage schon eine vorhandene Verfassung voraus, so bedeutet das *Machen* nur eine Veränderung." *FD*, § 273.

[4] La idea proviene de Montesquieu, a quien Hegel se refiere, por lo demás, expresamente. Cf. *FD,* §3.

obstante, sólo a partir de él será posible comprender los niveles más bajos. Es indispensable comenzar por ahí.

"El Estado es la realidad (*Wirklichkeit*) de la libertad concreta: pero la libertad consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan su total desarrollo y el reconocimiento de su derecho para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), a la vez que se convierten por sí mismos en interés general, al que reconocen con su saber y su voluntad como su propio espíritu sustancial y consideran como fin último su actividad. Así lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particulares, ni los individuos viven simplemente como personas privadas. [...] El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de permitir que el principio de la subjetividad se completa hasta llegar al extremo independiente de la particularidad personal, y al mismo tiempo retrotraer (este principio de la subjetividad) a la unidad sustancial y conservar así esta unidad en aquel principio".[5]

El Estado moderno tiene pues, de particular que los ciudadanos no son sus súbditos —los *subditi*—, porque la razón y la organización no se les presentan como la voluntad extraña e incomprensible, sino que son ellos mismos quienes sin abandonar su individualidad y sus intereses concretos,

[5] "Der Staat ist die Wirklichkeit der *konkreten Freiheit*; die konkrete Freiheit aber besteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige *Entwicklung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils übergehen, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck tätig* sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben. [...] Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum *selbständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten." *FD*, § 260.

conocen en lo universal objetivo la realización de esta individualidad y de sus intereses, de igual modo que el Estado no es real en la voluntad única del amo (o de los amos). En suma, el Estado moderno difiere por su esencia del imperio romano, en el cual al ciudadano se le reconocía como individuo libre ("persona privada"), pero donde el individuo no formaba parte del Estado, que era real y presente sólo en la persona del emperador (sin hablar de la existencia de los esclavos, seres humanos que no son hombres ante la ley). El Estado moderno no es una organización que subyugue a los ciudadanos; es *su* organización.



Si apuntáramos a un análisis del pensamiento hegeliano en su unidad profunda sería el momento de hablar del concepto fundamental de *satisfacción*. Esta constituye el resorte último de la historia humana; asigna a tal historia su término, que ha de alcanzarse cuando cada individuo sea *reconocido* como valor absoluto por cualquier individuo y por todos los individuos; cuando, para recordar otro vocablo, la *mediación* sea total entre los hombres (y entre los hombres y la naturaleza).[6] Aquí debemos contentarnos con esta simple alusión. Bastará, para hacer comprender en qué sentido el Estado moderno concede a sus ciudadanos la satisfacción: cada individuo se sabe reconocido, quiere decir que *es* y *sabe* que *es* miembro activo de la comunidad y sabe, además, que es conocido y reconocido como tal por todos los otros y por el Estado mismo.

Este principio da a Hegel la posibilidad de desarrollar, a

[6] Para los análisis de *reconocimiento* (*Anerkennung*) y satisfacción (*Befriedigung*); ver el análisis que ofrece Kojève, *loc. cit.*, donde sigue los textos de la *Fenomenología del Espíritu.*

partir del concepto de libertad, la organización concreta del Estado. Puesto que el interés particular de los individuos se realiza en el Estado y los individuos tienen deberes sólo en la medida en que poseen derechos, se puede indicar cómo el Estado, unidad de organización racional, se organiza él mismo racionalmente.

¿Qué es necesario para ello? Ante todo, un poder que determine lo universal universalmente: poder legislativo; luego el poder que subsuma el caso particular en la regla universal, que aplique las leyes y los principios, que decida en la realidad de todos los días: poder administrador y por fin, la autoridad que formule la voluntad empírica, la cual después de la deliberación, la discusión, el conflicto de intereses y las doctrinas diga su *fiat*: poder de decisión, el soberano, el príncipe.

Este último elemento de la constitución hegeliana es el que más lo ha dañado en el curso del siglo pasado y comienzos del presente. ¿Cómo se puede ser monárquico? Las disculpas históricas no faltan por supuesto: la época durante la cual se formó el pensamiento hegeliano comprobó el fracaso del principio republicano. Las dos grandes revoluciones, la de Inglaterra y la de Francia terminaron por restablecer la monarquía, y hacia el año 1820 no se encuentra en Europa una república de alguna importancia (Suiza y las ciudades hanseáticas deben su independencia a las rivalidades de las potencias). Pero la tesis hegeliana tiene el derecho ser juzgada sobre el plano que afirma ser el suyo, el de la razón. Y, hecho sorprendente, esta tesis es sólida si se la considera de este modo. Porque, ¿qué es el príncipe? El individuo que decide. ¿Cómo decide? Desde luego no como voluntad particular, que se determina por un interés particular, y menos todavía de manera arbitraria. Si lo hiciera ya no sería príncipe sino tirano:

"El despotismo en general es el caso de la ausencia de leyes, en el que la voluntad particular como tal, sea ella voluntad del príncipe o de un pueblo (oclocracia), vale como ley, o más

bien, en lugar de la ley".[7]

El príncipe, como todos los poderes del Estado, representa lo universal, y como los otros significa un momento distinto, una función esencial, pero que no debe comprenderse como independiente de las funciones restantes, y menos aún como esencialmente opuesta a éstas, desconfiando de ellas para conservar su influencia. El príncipe representa la soberanía que en él se torna concreta, presente en este mundo, y ella adviene sólo según la ley de este mundo, es decir, real como individuo humano.

Hegel deduce de tal consideración la superioridad de la monarquía hereditaria, y ésta es quizá la única concesión de alguna importancia que haya hecho a la opinión oficial de su época; porque en derecho la deducción filosófica sólo prueba la necesidad de una individualidad concreta como encarnación de la voluntad que decide. El filósofo ha pensado en la dificultad de sustraer al "jefe del Estado" de las influencias particulares, necesariamente fuertes si llegara a la más elevada función mediante elección. Y este es el argumento que ofrece fuera del argumento ontológico.[8] Pero sobre todo —y ello es a nuestro parecer la verdadera razón— el príncipe hegeliano sólo tiene por función esencial representar la continuidad casi biológica del Estado.[9]

En lo que respecta al principio hereditario las críticas olvidan fácilmente que no existe Estado sin representación individual de la soberanía. Se dirá que ese representante no representa un papel muy importante, como el presidente en la mayoría de las repúblicas, el rey en Gran Bretaña y en otras

---

[7] "Der Despotismus bezeichnet überhaupt den Zustand der Gesetzlosigkeit, wo der besondere Wille als solcher, es sei nun eines Monarchen oder eines Volks (Ochlokratie), als Gesetz oder vielmehr statt des Gesetzes gilt." *FD*, § 278.

[8] Cf. *FD,* § 281, en especial la explicación.

[9] Es la conclusión que parece extraerse por el acento que pone Hegel sobre el factor de la *Natürlichkeit* (del devenir y del ser natural) en la *FD*, § 280.

monarquías europeas de nuestros días, quienes no ocupan más que un primer lugar formal. ¿Más en qué consiste el papel del príncipe hegeliano en la práctica? Es soberano, en efecto: decide en última instancia, concede gracia a los condenados, es el jefe de las fuerzas armadas, declara la guerra, firma las leyes, resuelve las controversias entre los consejeros que él nombra libremente. Pero sería necesario descartar todo lo que Hegel ha dicho del Estado para creer que estos poderes en extremo extensos pudieran emplearse sin el consentimiento requerido y contra el interés de la nación; por el contrario, no pueden utilizarse sino en vista de lo que la nación *entiende* como su interés. No es el príncipe quien plantea los problemas ni el que elabora las sanciones posibles ni tampoco el que elige, por cierto, entre esas soluciones, puesto que para tal elección es aún necesaria la opinión de sus consejeros.

Y a fin de que no se pretenda ver en esta interpretación una defensa hábil, pero engañadora, he aquí lo que Hegel expresa sobre la cuestión en uno de los cursos de la *Filosofía del derecho* (palabras que los realistas románticos no le han perdonado jamás):

"En una organización perfecta del Estado sólo se deben tomar decisiones formales en la cúspide y de una firmeza natural frente a las pasiones. Es un error exigir cualidades objetivas del príncipe. Se necesita un hombre que diga sí y ponga los puntos sobre las íes, pues la cúspide debe ser tal que la particularidad del carácter no importe".[10]

Este pasaje muestra, quizá, que Hegel ha sido más radical en sus cursos que en sus publicaciones. Prueba, asimismo, justamente en la medida en que nada agrega a los textos confiados a la imprenta, que el príncipe no es el centro ni el

[10] Agregado al § 280 de la *FD* (*loc. cit.,* pp. 360 ss.): "So ist eben die Voraussetzung hier nimtig, daß es auf die Besonderheit des Charakters ankomme. Es ist bei einer vollendeten Organisation nur um die Spitze formellen Entsmeidens zu tun, und man braumt zu einem Monarmen nur einen Menschen, der »Ja« sagt und den Punkt auf das I setzt ; denn die Spitze soll so sein, daß die Besonderheit des Charakters nimt das Bedeutende ist."

engranaje principal del Estado. El rey decide; mas no es él quien decide cuándo ni sabe qué es necesario decidir. Puede decir "no"; sin embargo no es él quien inventa, crea y gobierna. ¿A quién le corresponde entonces?

Así se llega a un punto mucho más molesto para el que desee asumir la defensa de Hegel contra los ataques de los liberales. Porque si hay un aspecto sobre el cual Hegel se ha expresado sin ambigüedad es, en efecto, su rechazo, sobre la soberanía popular. Ciertamente, dice el filósofo, el término no carece de sentido, pero es inútil, peligroso en verdad, si se quiere comprender la organización del Estado y apreciar en qué consiste la acción política.

"Se puede hablar de la soberanía popular para expresar que con referencia al exterior forma un pueblo independiente y constituye un Estado. [...] Es posible decir también de la *soberanía interior* que ella reside en el *pueblo*, si se habla en general, en el sentido que ya se señaló, de que la soberanía pertenece al Estado. Pero la soberanía del pueblo es la que se opone a la soberanía como existe en el monarca [...] es uno de esos pensamientos confusos que se fundan en la representación desordenada del pueblo. El pueblo tomado sin su príncipe y sin la articulación del todo que se vincula necesaria e inmediatamente con él es la masa informe que no constituye ya un Estado y a la cual no le pertenece ninguna de las determinaciones que sólo existen en un todo formado y organizado: soberanía, gobierno, tribunales, autoridades, estamentos".[11]

[11] "*Volkssouveränität* kann in dem Sinn gesagt werden, daß ein Volk überhaupt *nach außen* ein Selbständiges sei und einen eigenen Staat ausmache. [...] Man kann so auch von der *Souveränität nach innen* sagen, daß sie im *Volke* residiere, wenn man nur überhaupt vom *Ganzen* spricht, ganz so wie vorhin gezeigt ist, daß dem *Staate* Souveränität zukomme. Aber Volkssouveränität, als im *Gegensatze gegen die im Monarchen existierende Souveränität*. [...] gehört [...] zu den verworrenen Gedanken, denen die *wüste* Vorstellung des *Volkes* zugrunde liegt. Das Volk, *ohne*

¿Qué significa este texto? A primera vista parece indicar que el pueblo (en el sentido corriente de la palabra, según la discusión política contemporánea) no representa ningún papel en la constitución del Estado o en la acción política. Que esto es así basta para mostrarlo el simple recuerdo de lo que hemos dicho de la constitución libre: ella es *moderna* si cada ciudadano posee derechos proporcionales a sus deberes o si cada uno sabe que al trabajar para el todo, trabaja para sí mismo. Por lo demás, el análisis de la organización del Estado, de la que nos ocuparemos enseguida, lo probará sin duda alguna. ¿Por qué formula, pues, Hegel esta crítica tan severa? Resulta claro que lo hace por desconfianza hacia los movimientos revolucionarios. Pero si tratamos de precisar cuál es la revolución contra la cual se dirige Hegel, comprobamos que es la del nacionalismo, más exactamente la del nacionalismo alemán expansionista, el mismo que desencadenó el movimiento de 1848 y que logró una primera victoria parcial con Bismarck, para conquistar otra, total y pasajera, con Hitler. Si de los textos de Hegel no surgiera la imposibilidad de toda otra interpretación,[12] las observaciones exasperadas de los críticos modernos del filósofo lo dejarían ver. Desde Haym, que inició estos ataques, hasta el más reciente, Rosenzweig, quien impugna la idea hegeliana como "dura y estrecha" y reconoce que él había esperado en 1914 que la "rigidez sofocante" del imperio de Bismarck cedería el lugar a un "imperio entero",[13] todos concuerdan en reconocer en

---

seinen Monarchen und die eben damit notwendig und unmittelbar zusammenhängende *Gliederung* des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist und der *keine* der Bestimmungen, die nur in dem *in sich geformten* Ganzen vorhanden sind — Souveränität, Regierung, Gerichte, Obrigkeit, Stände und was es sei —, mehr zukommt." *FD*, § 279 — Se sabe que sobre este punto (como en todos los demás) el nacional-socialismo ha seguido lo opuesto de la doctrina hegeliana.

[12] No hablamos aquí de la "revolución social"; nos ocuparemos de ella más adelante.

[13] Rosenzweig, *loc. cit.*, Prefacio, p. XII.

Hegel al enemigo de la idea del pangermanismo. Los liberales de la Alemania del siglo XIX, los padres del segundo *Reich* son ante todo los nacionalistas.[14] Para ellos —lo mismo ocurrirá con el nacional-socialismo— el pueblo se da un Estado. Según Hegel, el Estado y la historia (ambos no se separan en él una vez que un grupo humano sale de la barbarie) forman el pueblo.[15]

Empero, si la razón está de nuestra parte, si la crítica se dirige sólo contra el nacionalismo étnico, si por el contrario Hegel reconoce al pueblo la soberanía en la medida en que está organizado, en que experimenta en ese Estado la más alta expresión de su propia vida, será por supuesto indispensable que esta otra soberanía se exprese en la construcción del edificio político. El príncipe representa y asume la soberanía. ¿Qué le resta al pueblo?

Le queda el parlamento, o para emplear el término hegeliano, los *estamentos*. El pueblo delibera, y lo hace tal como está constituido en la sociedad, es decir, por estamentos. Uno es el estamento del trabajo inmediato a la naturaleza, compuesto por los grandes propietarios, que representa una cámara alta, integrada por hombres que llegan a ella en virtud de su nacimiento o de su carácter de terratenientes; el otro es el estamento de la sociedad móvil, representado por delegados que actúan según su responsabilidad personal, sin mandato imperativo, apoyados en la confianza de sus

---

[14] Cf. lo que dice Hegel de Alemania en la *Filosofía de la historia*: "Espiritual según su destino, Alemania no ha podido obtener la unidad política. [...] En sus relaciones con el exterior es una nulidad." (*loc. cit.*, pp. 906 y ss.). — El término "espiritual" indica que Hegel, lo mismo que Goethe, ve en la debilidad política de Alemania su verdadera fuerza.

[15] Es sorprendente comprobar que Hegel tiene razón, por cierto, en esta tesis, y ha tenido razón en particular en lo que concierne a la unificación de Alemania, que se ha realizado contra los ideales liberales nacionales de 1848 por Bismarck, servidor de la corona prusiana; él formó el nuevo nacional-liberalismo del imperio.

mandantes; son diputados no necesariamente elegidos, puesto que no representan a individuos, sino intereses objetivos, corporaciones, municipios.

El pueblo tiene, pues, voto en la asamblea. Pero a simple vista resulta imposible impedir la impresión de que en ese Estado todo se halla amañado de tal manera que esa voz no puede oírse. Y el sistema se torna aún más sospechoso cuando se dirige la atención hacia el papel que representa en esta constitución la administración, los funcionarios de carrera. Porque la autoridad principal, que hemos buscado en vano, no la detenta la corona, que no pertenece a la representación popular, sino que se halla en las manos de dichos funcionarios. Son éstos quienes preparan todo, los que plantean los diversos problemas y elaboran las soluciones pertinentes. Responsable sólo ante el jefe del Estado, calificado por su formación (garantida por exámenes oficiales), por sus conocimientos y su experiencia de los asuntos públicos, el funcionario es el verdadero servidor del Estado y su auténtico amo, esencialmente objetivo y apolítico (en el sentido en que la palabra designa una posición partidaria), reclutado sin distinción de origen ni de fortuna ni de condición social el funcionario no forma parte de un *estamento político*, como los terratenientes y las otras profesiones. ¿Cómo podría formar parte del parlamento si la función principal de las cámaras es controlar la administración? Sin embargo, constituye un *estamento social*, el estamento universal (*allgemeiner Stand*), el más influyente de todos. Si bien políticamente no representa nada, la burocracia (*funcionnarat*) lo es todo en la organización del Estado; ella forma el segundo poder, el poder gubernamental, situado entre el poder soberano y el legislativo. Es verdad que el príncipe decide, que las cámaras votan las leyes y reglamentan las cuestiones de alcance universal; pero la administración se impone sobre ambos.

Imposible decirlo de manera más clara que el propio Hegel:

“La opinión que suele tener la conciencia común es

sobre todo [...] que los representantes del pueblo, es decir, el pueblo mismo deben saber mejor que nadie lo que le es más provechoso y tener la mejor voluntad para este bien. [...] El pueblo, en tanto ese término designa una parte determinada de los miembros del Estado, expresa el sector que no sabe lo que quiere. Saber lo que se quiere, esto es, lo que quiere la voluntad que existe en y para sí, la razón, es el fruto de un conocimiento profundo, que no es problema del pueblo. La garantía para el bien común y la libertad pública que yace en los estamentos no se halla, según se verá, si se reflexiona un instante, en los conocimientos particulares de los representantes, pues los altos funcionarios del Estado tienen una visión más aguda y amplia sobre la índole de las instituciones y las necesidades del Estado, así como una mayor idoneidad y una práctica más desarrollada en estos asuntos, por lo que *pueden* realizar el máximo bien sin la ayuda de los estamentos, ya que se ven obligados a hacer tal tarea en la asamblea de éstos. Esta garantía reside, entonces, por una parte, en el conocimiento que los representantes poseen de las aptitudes de los funcionarios, quienes se hallan a cierta distancia de las autoridades superiores, es decir, conocen en especial las carencias y necesidades más urgentes y tienen de ellos una noción más concreta. Por otra parte, esa garantía se funda en el efecto que produce el alcance de una presumible censura pública, lo que permite que se aplique el mayor conocimiento a los problemas y proyectos que deben presentarse, y que se conduzca todo según los motivos más puros. [...] Pero en lo que concierne a la voluntad particularmente buena de los estamentos en cuanto al bien común [...] es una opinión de la plebe, un punto de vista negativo, que significa suponer en el gobierno una voluntad mala o menos buena, suposición que [...] tendría como consecuencia la recriminación de los estamentos, la que provendría de la singularidad, del punto de vista privado y de los intereses particulares, inclinados a emplear su actividad en favor de esos intereses y a expensas

del bien común".[16]

La cita es larga, pero tiene la ventaja de resumir todo lo que importa respecto al parlamento y a su papel en el Estado hegeliano. No existe elección directa, sino representación de los intereses de la sociedad por delegados, que hoy se llamarían corporaciones, función parlamentaria circunscripta a dos fines: control de la administración (aún creía Hegel que ese control se ejercía con más eficacia por parte de la jerarquía) y

---

[16] "Die Vorstellung, die das gewöhnliche Bewußtsein [...] zunächst vor sich zu haben pflegt, ist vornehmlich etwa, daß die Abgeordneten aus dem Volk oder gar das Volk es *am besten verstehen müsse,* was zu seinem Besten diene, und daß es den ungezweifelt besten Willen für dieses Beste habe. [...] So ist vielmehr der Fall, daß das Volk, insofern mit diesem Worte ein besonderer Teil der Mitglieder eines Staats bezeichnet ist, den Teil ausdrückt, *der nicht weiß, was er will.* Zu wissen, was man will, und noch mehr, was der an und für sich seiende Wille, die Vernunft, will, ist die Frucht tiefer Erkenntnis und Einsicht, welche eben nicht die Sache des Volks ist. — Die Gewährleistung, die für das allgemeine Beste und die öffentliche Freiheit in den Ständen liegt, findet sich bei einigem Nachdenken nicht in der besonderen Einsicht derselben — denn die höchsten Staatsbeamten haben notwendig tiefere und umfassendere Einsicht in di:e Natur der Einrichtungen und Bedürfnisse des Staats sowie die größere Geschicklichkeit und Gewohnheit dieser Geschäfte und *können* ohne Stände das Beste tun, wie sie auch fortwährend bei den ständischen Versammlungen das Beste tun . müssen —, sondern sie liegt teils wohl in einer Zutat von Einsicht der Abgeordneten, vornehmlich in das Treiben der den Augen der höheren Stellen ferner stehenden Beamten und insbesondere in dringendere und speziellere Bedürfnisse und Mängel, die sie in konkreter Anschauung vor sich haben, teils aber in derjenigen Wirkung, welche die zu erwartende Zensur Vieler und zwar eine öffentliche Zensur mit sich führt, schon im voraus die beste Einsicht auf die Geschäfte und vorzulegenden Entwürfe zu verwenden und sie nur den reinsten Motiven gemäß einzurichten. [...] Was aber den vorzüglich *guten Willen* der Stände für das allgemeine Beste betrifft, [...] so [...] gehört (es) zu der Ansicht des Pöbels, dem Standpunkte des Negativen überhaupt gehört, bei der Regierung einen bösen oder weniger guten Willen vorauszusetzen; — eine Voraussetzung, die [...] die Rekrimination zur Folge hätte, daß die Stände, da sie von der Einzelheit, dem Privatstandpunkt und den besonderen Interessen herkommen, für diese auf Kosten des allgemeinen Interesses ihre Wirksamkeit zu gebrauchen geneigt seien." *FD,* § 301.

mediante el voto de las leyes, participación de los ciudadanos en el Estado en el sentido que saben que los asuntos que quedan prácticamente en las manos de la administración son los suyos y se conducen según su interés y su consentimiento; se saben reconocidos por el Estado y en el Estado en lo que ellos son concretamente, es decir, según su participación en el trabajo de la sociedad. El individuo no recibe orden alguna a la cual no haya consentido; pero todo lo que se le exige es ese consentimiento, y no una iniciativa.

"El individuo debe encontrar en la realización del deber al mismo tiempo su propio interés, su satisfacción o su provecho, y de su relación con el Estado ha de surgir para él el derecho por el cual la cosa general deviene su propia cosa particular. El interés particular no debe en verdad ser descuidado ni desdeñado; sino que debe ser puesto en concordancia con lo universal. El individuo que es súbdito en cuanto a sus deberes encuentra en la realización de sus deberes como ciudadano, la protección de su persona y de su propiedad, las consideraciones debidas a su bien particular y la satisfacción de su ser sustancial. La conciencia y el orgullo de ser miembro de este todo; y en esta realización de los deberes como obra y beneficios para el Estado éste halla su conservación y subsistencia".[17]

---

[17] "Das Individuum muß in seiner Pflichterfüllung auf irgendeine Weise zugleich sein eigenes Interesse, seine Befriedigung oder Rechnung finden, und ihm [muß] aus seinem Verhältnis im Staat ein Recht erwachsen, wodurch die allgemeine Sache *seine eigene besondere* Sache wird. Das besondere Interesse soll wahrhaft nicht beiseite gesetzt oder gar unterdrückt, sondern mit dem Allgemeinen in Übereinstimmung gesetzt werden, wodurch es selbst und das Allgemeine erhalten wird. Das Individuum, nach seinen Pflichten Untertan, findet als Bürger in ihrer Erfüllung den Schutz seiner Person und Eigentums, die Berücksichtigung seines besonderen Wohls und die Befriedigung seines substantiellen Wesens, das Bewußtsein und das Selbstgefühl, Mitglied dieses Ganzen zu sein, und in dieser Vollbringung der Pflichten als Leistungen und Geschäfte für den Staat hat dieser seine Erhaltung und sein Bestehen." *FD*, § 261.

El parlamento tiene que dar satisfacción a esta exigencia. A través de él el ciudadano logra hacer oír sus quejas, expresa sus necesidades, participa en las decisiones universales, es decir, en la legislación; ejerce el control sobre la aplicación de estas decisiones por la administración local, se convence de que los asuntos del Estado son los suyos, y éstos son asuntos de Estado en la medida en que su trabajo y su interés contribuyen al bien común. El parlamento une verdaderamente al Estado-administración con la sociedad del trabajo.

El Estado permanece como Estado, la sociedad como sociedad: el ciudadano trabaja y organiza su trabajo, el funcionario administra el conjunto de a sociedad en su unidad. Para que éste pueda administrar con eficacia es necesario, por una parte, que aquél sea en la administración el defensor de sus intereses, y por otra, resulta indispensable que la administración esté informada sobre la naturaleza de esos intereses; lo esencial, entonces, debe ser que la administración defienda el interés común de manera competente, con conocimiento de causa y en posesión de la instrucción profesional requerida para estos casos, a fin de que el ciudadano pueda trabajar en paz. Si en consecuencia, la sociedad es la base del Estado, su materia uniformada, la razón autoconsciente se halla por completo de parte del Estado: fuera de él puede haber moral concreta, tradición, trabajo, derecho abstracto, sentimiento, virtud, mas no puede haber razón. Sólo el Estado piensa; sólo él puede ser pensado totalmente.

Nada es más falso para Hegel que la teoría según la cual el Estado es el defensor de la sociedad. No hay Estado sin sociedad: según Hegel ésta es tan verdadera como trivial; pero sólo en el Estado la sociedad se organiza de acuerdo con la razón. La sociedad misma lo reconoce: ¿El Estado no puede exigir de sus ciudadanos el sacrificio de su propiedad y de su vida, en el momento en que lucha por su propia existencia, que es la existencia concreta de la libertad racional de los ciudadanos y de la sociedad?

"Sería un cálculo muy erróneo si en vista de la exigencia de este sacrificio el Estado sólo fuere considerado como sociedad civil, y su fin último como la seguridad de la vida y la propiedad de los individuos, pues esta seguridad no se alcanza por el sacrificio de lo que debe ser protegido, sino al contrario".[18]



El Estado y siempre el Estado, esto es, el Estado de la administración, de los funcionarios. La oposición violenta de los liberales no es de otro modo tan importante como la de los unitarios prusianos y alemanes? Los principios hegelianos resisten a la crítica liberal. ¿Las consecuencias también?

Esta pregunta debe asumir aquí, en que se trata de filosofía, es decir pensamiento objetivo, un sentido preciso. No es el caso de saber si este Estado "atrae" o "repele"; hay que saber si de los principios acordados se han extraído las conclusiones correctas. Sin embargo, parece difícil hallar la falta lógica que sería necesaria para poder considerar la teoría hegeliana como nula, es decir, como errónea. Y estas consecuencias no son agradables para el pensamiento liberal.

Tomemos un ejemplo, el de la opinión pública. Hegel no niega ni su existencia ni su importancia. Pero a sus ojos esta opinión *pública* es el lugar de opiniones *particulares* e irresponsables, tanto más irresponsables y particulares en cuanto sean menos verdaderas. Si la opinión pública es, por una parte, *vox dei* porque expresa las verdaderas necesidades

[18] "Es gibt eine sehr schiefe Berechnung, wenn bei der Forderung dieser Aufopferung der Staat nur als bürgerliche Gesellschaft und als sein Endzweck nur die *Sicherung des Lebens und Eigentums* der Individuen betrachtet wird; denn diese Sicherheit wird nicht durch die Aufopferung dessen erreicht, was *gesichert* werden soll — im Gegenteil." *FD*, § 324.

y "las auténticas tendencias de la realidad",[19] por otra, ella es el campo del error; pues para poder elegir con conocimiento de causa sería indispensable a la opinión ese saber, que no es su condición, aun cuando ella fuera siempre bien intencionada. En efecto, es fácil, según Hegel, que toda legislación sobre la prensa se torne sospechosa. Es cierto, además, que a causa del carácter subjetivo de los delitos de opinión no se llega a calificarlos objetivamente y que toda condena contendrá por sí misma un carácter subjetivo. Es exacto también que la propaganda se dirige a la libertad de los hombres y que sin su adhesión su discurso no se convertiría en acción real. A Hegel esto le importa poco, pues el interés "de los individuos, de la sociedad y del Estado"[20] tiene el derecho de ser defendido contra la arbitrariedad de la expresión irresponsable, así como debe ser defendido contra las doctrinas religiosas o supuestamente científicas que lo amenazan.[21]

Esto es sorprendente, y es fuerte la tentación de hablar de Estado autocrático, de Estado policial. Pero no sólo es posible referirse a las garantías constitucionales de la libertad en el Estado hegeliano, al reino de la ley, al reconocimiento del valor absoluto del individuo, al control parlamentario; es más simple y más convincente desde luego considerar en este sentido la realidad política de los Estados modernos llamados libres.

Se comprueba desde el primer instante que no hay ya Estado de alguna importancia cuyo centro no se halle en la

[19] Cf. *FD*, § 317.

[20] Cf. *FD*, § 319.

[21] La ciencia, lo mismo que la iglesia, no tiene el derecho de constituirse fuera del Estado y considerar a éste como un simple medio para la obtención de sus propios fines (*FD*, p. 214, ed. Lasson); pero ella no está sometida a la censura y no forma parte de los factores que actúan por insinuación, etc., sobre la opinión, y en general es de natural distinta que la de las opiniones (*loc. cit.*, p. 260). Sin embargo, su función no protege a los miembros de las facultades cuando, según una pseudo enseñanza, ellos socavan los fundamentos del Estado (*loc. cit.*, Prefacio, p. 11).

administración. Hasta los imperios anglosajones, por largo tiempo reacios a este ordenamiento, han terminado por constituir cuerpos de funcionarios destinados a defender lo que Hegel llama el interés común, es decir, no el interés de la sociedad ni de un grupo de individuos, sino del Estado como entidad histórica y soberana. Ningún Estado es ya Estado parlamentario en el sentido del siglo XIX; aun donde la constitución conserva esta forma, la realidad corresponde infinitamente más a la imagen hegeliana, con el papel de los sindicatos, asociaciones de industriales, agricultores, médicos, etc., consejos económicos, los organismos autónomos, donde se reúnen y concentran los *estamentos* de la sociedad, y la representación de los intereses corporativos integrados por delegados que surgen de la corporación y legitimados por la confianza de la comunidad. El ciudadano cuenta, para "reconciliarse con el Estado", con esos organismos y sus portavoces mucho más que con los representantes elegidos a título individual. Asimismo los parlamentos no hacen más que expresar la unidad o el conflicto de los intereses concretos y son por tanto incapaces de dar pruebas de autoridad contra una coalición de intereses adversos; si es necesario hacerlo, se conforman con someterse a la decisión de los gobiernos que han reemplazado al príncipe, y a la administración que conoce las situaciones, problemas y los medios de actuar. Entre los Estados "democráticos" y los "dictatoriales" sólo hay en este aspecto una diferencia de grado; la diferencia esencial está constituida por el papel de la ley objetiva y racional, esto es, por la posibilidad dada o rehusada a los ciudadanos de participar en el control, la decisión, la elaboración del plan de trabajo, y por la posibilidad de elegir su vida. Pero en un Estado moderno la relación entre el individuo y el Estado no es inmediata, como lo quería la teoría que se remonta a Rousseau; ella es mediatizada socialmente.

Hegel ha visto sin duda estos problemas con justeza, y en ese sentido la historia se ha encargado de su defensa. Aun en lo que concierne a la opinión pública no ha hecho más

que pintar una realidad que es por cierto la nuestra. Todo Estado protege, a través de las leyes, el honor personal de los ciudadanos, las buenas costumbres, la forma de la constitución, la persona del jefe de Estado, el crédito público. Si somos en particular sensibles respecto a la libertad de prensa se debe a que pensamos en un problema que todavía no se le había planteado a Hegel: el de una prensa que trabaja según las instrucciones gubernamentales o que está a disposición de intereses bastante poderosos como para influir y falsear a la opinión pública. Aquí tenemos una posibilidad que Hegel no ha entrevisto; para él la opinión pública se halla enteramente del lado de la sociedad —y de una sociedad que aún no conoce los monopolios—, separada por completo del gobierno, de manera que mantenía con él una sola relación, la del control mutuo.

Resumimos: la teoría hegeliana del Estado es correcta porque ella analiza correctamente el Estado real de su época y de la nuestra.

V

EL CARÁCTER DEL ESTADO MODERNO

Podemos sacar ahora una conclusión. Hegel no es el filósofo de Prusia, a menos que se le otorgue ese título por haberse opuesto a la ola de nacionalismo pangermanista. Es el filósofo del Estado moderno, del cual ha dado un análisis correcto, que indica con precisión en qué consiste la libertad en el Estado, cuáles son las condiciones que el Estado debe cumplir para ser el Estado de la libertad, Estado que realiza el pensamiento moderno. Tenemos que disculparnos por no haber ofrecido un examen más completo de la *Filosofía del derecho* en el plano político (pues en lo que respecta al análisis ontológico y la investigación de los fundamentos últimos de esta teoría ya nos hemos excusado de una vez para siempre). ¿No era necesario hablar del tercer *estamento* social, el del coraje? ¿No deberíamos haber demostrado interés e insistir en el hecho de que aun si concedemos al ejército profesional un lugar importante en el Estado moderno, si reconocemos en el soldado la autonomía de un ser que es puramente *para sí* frente a la muerte, si le atribuimos la más alta decisión en la presencia inmediata del espíritu, Hegel ve en esta grandeza al mismo

tiempo la situación de la bestia, una existencia aprisionada en un mecanismo por completo externo, la ausencia de todo espíritu propio del individuo?[1] ¿Y no hubiéramos hallado una nueva confirmación de nuestra interpretación, es decir, que el pensamiento hegeliano es muy poco prusiano en la acepción corriente de la palabra "prusiano"?

Pero subsiste un problema más grave, tal vez el más inquietante de todos. Si el análisis hegeliano es correcto, ¿no cae por ello mismo bajo el peso de la crítica más aguda y decisiva? Si Hegel ha pintado o quiso pintar al Estado en sí, la idea del Estado, no surge de ello que para Hegel la historia llega a su término si se produce un Estado que satisface a la razón, esto es, la voluntad libre, que no hay ya nada que hacer en este mundo, que lo porvenir sólo puede ser continuidad vacía y tediosa?



Es cierto que el interés que llevó recientemente a la *Fenomenología del Espíritu* no ha sido del todo desfavorable para la comprensión del pensamiento hegeliano, aunque tal interés haya resultado del más alto valor en cuanto condujo la atención de los aficionados a la filosofía hacia este pensador de excepcional jerarquía. Se olvida con demasiada frecuencia que la *Fenomenología* fue terminada durante el desarrollo de la batalla de Jena. El "espíritu del mundo", que Hegel vió pasar desde su ventana en esa ciudad, no es aún el Napoleón de Tilsitt, de España o de Moscú; no es, en particular, el Napoleón de Santa Elena. Los hechos siguieron el curso que se conoce: resultaría imposible imaginar que el hombre para quien la lectura de los periódicos era la plegaria matinal del ciudadano moderno no hubiera tomado nota de este hecho.

[1] Cf. *FD*, § 325 y ss., particularmente § 328.

Napoleón cae, el punto culminante de la historia no logra alcanzarse, el imperio mundial del espíritu con que termina el desarrollo de la *Fenomenología* no se ha realizado. ¿Y Hegel habría reemplazado simplemente a Napoleón por Federico Guillermo III, el imperio por Prusia? ¿La reconciliación total del hombre consigo mismo en la mediación realizada habría cedido el lugar a la concepción del sistema de Estados nacionales, soberanos, independientes uno de otro, en conflicto entre sí, conflictos que siempre retornan y siempre listos a regresar a la lucha brutal, a esta violencia que debía eliminar la mediación?

Y sin embargo esto es lo que se declara con frecuencia: Hegel habría sido conformista en Berlín, así como fue *colaborador* en Jena y en Baviera. Sería esforzarse en vano recordar todo lo que acabamos de exponer, y agregar que ese Estado no es tan absoluto como se ha pretendido presentarlo, que la moral del individuo tiene un valor absoluto en el interior de su propio dominio, que la sociedad del trabajo posee sus derechos que el Estado no debe lesionar, que éste sólo realiza la nación histórica, que el individuo no es, pues, de ningún modo sacrificado a un Moloch totalitario, que la religión, el arte, la ciencia son para Hegel formas de existencia del espíritu superior y no inferiores a la del Estado,[2] que el Estado no puede transgredir sus límites sin perder su justificación, que consiste, en efecto, en su carácter racional. Nada eliminará la convicción en tanto no se demuestre que no se trata de puras garantías y reservas, en tanto —para precisar más el tema— no se pruebe que el Estado esbozado por la *Filosofía del derecho* es él mismo para Hegel un fenómeno histórico, histórico no sólo según el sentido en que cada Estado vive en la historia, sino en este otro en que la forma misma del Estado no es más que una forma pasajera, forma que, en ese momento, no es superada por el espíritu, pero que no es, tampoco, insuperable

[2] Cf. el último parágrafo de la *FD*; para mayor explicitación, la estructura de la *Enciclopedia*.

y definitiva. Sólo de esta manera el problema de la política hegeliana hallará su solución.

*

* *

La *Filosofía del Derecho* termina con algunos parágrafos que contienen un esbozo muy rápido de la filosofía hegeliana de la Historia. No se encuentra en él nada interesante en particular, y la exposición no contradice en ninguna parte los pasajes de la *Enciclopedia* o de la *Introducción a la Filosofía de la historia*[3]; nada excepcional, salvo el hecho de que dicha exposición se halla en este lugar.

El tránsito que conduce a este esquema es de los más naturales: está constituido con la ayuda de los conceptos de la soberanía exterior del Estado y de la guerra. El Estado, dice Hegel, no se limita a la sola soberanía interna; no es por completo soberanía legislativa y ejecutiva. Es, y lo es por esencia, individualidad entre otras individualidades, individualidad irreductible y total. Y puesto que entre los individuos no puede haber más que relaciones inmediatas en cuanto no se ha constituido ninguna unidad, no hay leyes concretas que sean aplicables a los Estados en sus relaciones entre sí. En suma, existe entre los estados modernos un vínculo moral, extremadamente simple y tenue; se reconocen de manera mutua, y como este reconocimiento es fundamental, hasta el conflicto violento, siempre posible allí donde las relaciones entre los individuos son inmediatas y naturales, no debe suprimir este reconocimiento esencial ni hacer olvidar que la relación normal entre individuos que se reconocen mutuamente es la de la paz; dicho en otras palabras, la posibilidad de la paz siempre debe salvaguardarse.

[3] Que conocemos en un manuscrito redactado por Hegel (cf. en la ed. Lasson las observaciones del editor).

"La guerra contiene, por tanto, la norma del derecho de gentes que exige que se mantenga en ella la paz, que, por ejemplo, los embajadores sean respetados, y que en general la guerra no se dirija contra las instituciones internas y la vida apacible, familiar y privada ni contra las personas privadas".[4]

Existe para los Estados otra obligación moral: los tratados por los cuales los Estados soberanos se hallan obligados entre sí deben ser observados.[5]

Lo que sorprende en estas dos reglas es la aparición de la palabra "deber"; lo que une a los Estados entre sí es la moral, esto es, el deber, Sin embargo, ¿quién no ve que así regresamos a esta moral abstracta anterior e inferior a la moral concreta de una tradición universalmente reconocida, inferior, con mayor causa, a la organización racional, que es el Estado debido a la soberanía universal y consciente de sus leyes?

Dado que el individuo moral puede decidirse tanto por el bien como por el mal, también el Estado, al *poder* actuar de modo moral, *puede* hacerlo de forma inmoral; debe respetar los tratados, más si los observa, *de hecho* depende de su sola voluntad empírica y particular.

"Pero puesto que la relación de los Estados tiene como principio su soberanía, éstos están unos frente a otros en la situación de naturaleza y sus derechos no tienen su realidad (*Wirlichkeit*) en una voluntad universal que esté constituida como potencia sobre ellos, sino en su voluntad particular".[6]

---

[4] "Er (sc. der Krieg) enthält damit die völkerrechtliche Bestimmung, daß in ihm die Möglichkeit des Friedens erhalten, somit z. B. die Gesandten respektiert, und überhaupt, daß er nicht gegen die inneren Institutionen und das friedliche Familien — und Privatleben, nicht gegen die Privatpersonen geführt werde." *FD*, § 338.

[5] Cf. *FD,* § 333. Se advierte que Hegel retoma y reconoce las tesis de Kant (cf. Kant*, Sobre la paz perpetua*).

[6] "Weil aber deren (sc. der Staaten) Verhältnis ihre Souveränität zum Prinzip hat, so sind sie insofern im Naturzustande gegeneinander, und ihre Rechte haben nicht in einem allgemeinen zur Macht über sie konstituierten, sondern in ihrem besonderen Willen ihre *Wirklichkeit*." *FD*, § 333.

Hay entonces una moral para los Estados, y es sin duda legítimo hablar de una política extranjera inmoral. Pero esta moral no es más que moral, y no tiene más fuerza que toda moral:

"Esta determinación universal permanece pues en el deber, y la situación es una sucesión de relaciones conforme a los tratados y la anulación de éstos. No hay, pues, sino árbitros y mediadores entre los Estados, y aún éstos sólo de modo contingente, es decir, según voluntades particulares".[7]

Porque el Estado, como todo individuo natural, sólo defiende su bien particular, y la sabiduría del Estado no es la providencia universal, sino su sabiduría particular, entonces el principio de su acción "no es un pensamiento universal (filantrópico), sino su bien realmente lesionado o amenazado en su particularidad (determinada)."[8]

En consecuencia, se dirá que Hegel es, en efecto, el defensor de la violencia, de la fuerza, de la política sin fe ni ley, el enemigo de toda moral, si no en la política interior, por lo menos en lo que concierne a la política internacional. Esto es, desde luego, lo que beneficia al Estado individual, y la guerra de todos contra todos, desterrada del interior del Estado, es la relación normal entre los Estados; que el hombre es un lobo para el hombre ha sido descartado del Estado individual para

---

[7] "Jene allgemeine Bestimmung bleibt daher beim Sollen, und der Zustand wird eine Abwechslung von dem den Traktaten gemäßen Verhältnisse und von der Aufhebung desselben. — Es gibt keinen Prätor, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten, und auch diese nur zufälligerweise, d. i. nach besonderen Willen." *FD*, *ibídem*.

[8] "Das substantielle Wohl des Staats ist sein Wohl als eines *besonderen* Staats in seinem bestimmten Interesse und Zustande und den ebenso eigentümlichen äußeren Umständen nebst dem besonderen Traktaten-Verhältnisse: die Regierung ist somit eine *besondere Weisheit*, nicht die allgemeine Vorsehung — so wie der Zweck im Verhältnisse zu anderen Staaten und das Prinzip für die Gerechtigkeit der Kriege und Traktate nicht ein allgemeiner (philanthropischer) Gedanke, sondern das wirklich gekränkte oder bedrohte Wohl in *seiner bestimmten Besonderheit* ist." *FD*, § 337; cf. también § 336.

ser afirmado con fuerza acrecida dentro del ámbito mundial. ¿No admite Hegel todo esto sin hesitación alguna? ¿No sostiene que las relaciones internacionales son el lugar "del juego vibrante de las pasiones, los intereses, los fines, el talento y las virtudes, la violencia, el error y los vicios como también del azar exterior [...] un juego en que el todo ético mismo, la independencia del Estado, se expone a la contingencia."[9]

Pero es por cierto este reconocimiento espontáneo el que debería obligar a pensar. Porque de lo contrario, a los reproches tradicionales habría que agregar el del cinismo o, puesto a elegir, el de la estupidez. Y nada, en toda la obra, nos autoriza a ir tan lejos. No se defiende una teoría durante toda la vida contra los alegatos del politeísmo y el ateísmo y no se aprovecha la menor ocasión para repetir que el sistema es idéntico, en cuanto al contenido, a la más pura doctrina cristiana para manifestar de pronto que la moral no es nada y no es nada en el dominio que abarca a todos los demás, el de la acción histórica. En cuanto a la simple inconsciencia la hipótesis carece de verosimilitud.

La *Enciclopedia* contiene un texto sobre el Estado que nos puede ayudar:

"El Estado tiene, en fin, ese aspecto de ser la realidad *inmediata* de un pueblo singular y *naturalmente* determinado, como individuo aislado él es exclusivo frente a los *otros individuos* como tales. En sus relaciones, lo *arbitrario* y el *azar* tienen lugar porque lo universal del derecho sólo debe ser entre ellos, pero no es real a causa de la totalidad *autónoma* de las *personas*".[10]

---

[9] "In das Verhältnis der Staaten gegeneinander, weil sie darin als *besondere* sind, fällt das höchst bewegte Spiel der inneren Besonderheit der Leidenschaften, Interessen, Zwecke, der Talente und Tugenden, der Gewalt, des Unrechts und der Laster wie der äußeren Zufälligkeit, [...] ein Spiel, worin das sittliche Ganze selbst, die Selbständigkeit des Staats, der Zufälligkeit ausgesetzt wird." *FD,* § 340.

[10] "Der Staat hat endlich die Seite, die unmittelbare Wirklichkeit

Hemos subrayado cierto número de expresiones en esta cita, términos que se hallan en los textos dados más arriba, pero que en ninguna parte figuran tan bien agrupados. Porque la reunión de esos vocablos poseen en el sistema hegeliano un sentido preciso: *inmediato, singular, natural, individuo aislado* entre individuos aislados, *arbitrario, azar, falta de realidad, deber simple*; cada uno de esos conceptos designa un valor negativo y su presencia común sólo puede comportar una conclusión, a saber, que el Estado soberano, el Estado independiente no es más *racional* que el individuo que vive en el derecho formal y piensa en las nociones de la moral abstracta. El Estado es perfecto; los Estados tomados individualmente no lo son. Dicho de otro modo, Hegel declara que, en efecto, no existe ley entre los Estados, que la moral internacional no es algo concreto, que su aplicación depende de la buena o mala voluntad de los Estados impersonales. No afirma que esta situación sea perfecta ni asume su defensa, solo comprueba y comprende. Pero esta comprensión contiene ya el llamado —o mejor, no un llamado, que Hegel se prohíbe formular— sino una predicción, un juicio sobre la tendencia de la historia: la reconciliación y la mediación total han de realizarse; de lo contrario la historia sería absurda, la lucha del hombre con la naturaleza no tendría fin, la negatividad no lograría absorber por su trabajo lo inmediato, lo *natural*, la *determinación dada*, lo *arbitrario*, el *azar*, y no habría entonces *razón real* para el hombre.

Estaría fuera de lugar criticar a Hegel por haber vivido en un mundo que no ha cambiado nada desde su época dentro del cual la reconciliación del hombre consigo mismo, para

---

eines *einzelnen* und *natürlich* bestimmten Volkes zu sein. Als einzelnes Individuum ist er *ausschließend* gegen *andere* ebensolche Individuen. In ihrem *Verhältnisse* zueinander hat die Willkür und Zufälligkeit statt, weil das *Allgemeine* des Rechts um der autonomischen Totalität dieser Personen willen zwischen ihnen nur sein *soll*, nicht *wirklich* ist." *Enciclopedia*, tercera ed., § 545.

hablar como el filósofo, no se ha cumplido. Tampoco sería justo reprocharle el principio que ha sido el suyo, es decir, que la historia tiene un sentido y no es menos comprensible que la naturaleza. Se puede admitir o no admitir la posibilidad de la filosofía y de la ciencia, pero habría que ser lo bastante consecuente consigo mismo como para no negar la posibilidad de la ciencia afirmando a la vez que esta negación posee un valor científico, lógico, filosófico. Se debería, en fin, perdonarle haber creído que las buenas intenciones y las opiniones irresponsables no cambiarán nada en el curso del mundo, en tanto no se *realicen,* es decir, se transformen en acciones. También hay que comprenderlo si declara que la ciencia se relaciona con lo que es, no con lo que debería ser, lo que se consentirá de buen grado, si no se pretende olvidar que la realidad más elevada es para él la del espíritu actuante. Hegel ha justificado el Estado nacional y soberano, como el físico justifica la tormenta, al comprender lo que hay de racional en el fenómeno; y puesto que jamás se ha acusado a los físicos de oponerse a la instalación de pararrayos, sería injusto asignar a Hegel la doctrina del quietismo político. Al contrario, él piensa que el espíritu no detiene su marcha, que el Berlín de 1820 no es el término de la historia y que lo que llama la idea, la negatividad que quiere realizarse como libertad positiva, como la presencia de la satisfacción y el reconocimiento del valor infinito de todo hombre, es decir, sabe que esta idea no es aún producida por completo a la luz de la conciencia.

"Hasta este punto ha llegado actualmente el espíritu del mundo. La serie de formas del espíritu ha terminado así por el momento. [...] Yo desearía que esta historia de la filosofía contuviera para ustedes una exhortación, la de captar el espíritu de la época que está en nosotros de manera natural y extraerlo de su naturaleza, esto es de su existencia cerrada e inanimada, hacia la luz, y exponerlo a la plenitud, cada uno de ustedes en su lugar y con plena conciencia".[11] El hombre

[11] Cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. Glockner,

que cierra su curso sobre la historia de la filosofía con estas palabras no puede, desde luego, haber creído que no había ya nada que hacer en el mundo y que todo había acabado. No, el espíritu no había llegado aún a la claridad en la cual sería por completo consciente de sí; no había culminado su regreso hacia sí mismo en la libertad de la existencia real, pues los espíritus particulares de los pueblos continúan en lucha: el juicio definitivo aún no ha sido pronunciado.



Por esta causa la *Filosofía del derecho* termina con un resumen de la filosofía de la historia, de la cual hemos hablado. El espíritu no se impone a la realidad por medios morales de manera *idealista*: la informa por su acción en el mundo, inconsciente, violenta, casi natural; si fuera de otro modo la historia resultaría, en efecto, terminada, la razón regularía todas las razones en una organización universal en verdad, y por ello realmente humana. En la historia el espíritu actúa como violencia:

"A menudo parece que el espíritu se haya olvidado y perdido; pero en lo interno, en oposición consigo mismo, es progreso interior —como Hamlet dice del espíritu de su padre: «Bien trabajaste, viejo topo»— hasta que después de reunir fuerzas por sí mismo levanta, a fin de que se derrumbe, la costra terrestre que lo separaba de su sol, de su concepto. En tales épocas el espíritu se ha calzado las botas de siete leguas, la corteza, un edificio sin alma, carcomido, cae y se muestra en la forma de una nueva juventud".[12]

No es la discusión filosófica la que introduce la nueva teoría del espíritu, la nueva organización de la vida racional.

---

vol. III, pp. 685, 690 y ss.

[12] Cf. *Ibid*., p. 685.

Tampoco lo son el sermón y la prédica moral: es la lucha entre los "espíritus nacionales", entre los principios de organización de la libertad, tal como realmente se presentan en los diferentes Estados, y es en la historia universal donde el espíritu juzga las formas particulares en cuales se ha incorporado durante un momento de su devenir.

"El elemento de la existencia exterior (*Dasein*) del espíritu universal [...] es en la historia universal la realidad (*Wirklichkeit*) en toda la extensión de su interioridad y de su exterioridad". Pero esta historia "no es la necesidad abstracta y sin razón de un *destino* ciego [...] la explicación y la realización del espíritu universal", y los Estados, los pueblos y los individuos, en su constitución y en toda su extensión de las condiciones reales y su existencia defienden conscientemente su interés, para ser de manera inconsciente los instrumentos de ese trabajo interior "en el curso del cual esas formas se desvanecen, pero donde el espíritu en y para sí prepara y elabora su tránsito a su propia etapa superior".[13]

Un pueblo dado realiza de modo natural, es decir, inconsciente, la forma más perfecta del momento, la que representa la cúspide del progreso de la libertad. Lo que implica que ese pueblo puede y debe perder esta supremacía desde que otra nación surge como portadora de una nueva idea: el primero puede continuar su existencia o bien perecer; puede aún aceptar el nuevo principio, pero ha cesado de servir

---

[13] "Das Element des Daseins des allgemeinen Geistes [...] ist ·in der Weltgeschichte die [...] Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Aeusserlichkeit." *FD,* § 341. "Die Weltgeschichte ist ferner nicht das bloße Gericht seiner *Macht,* d. i. die abstrakte und vernunftlose Notwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern, weil er an und für sich Vernunft und ihr Für-sich-Sein im Geiste Wissen ist, ist sie die aus dem *Begriffe* nur seiner Freiheit notwendige Entwicklung der *Momente* der Vernunft und damit seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit, — die Auslegung und *Verwirklichung des allgemeinen Geistes*." *FD,* § 342. "[...] jenes inneren Geschäftes [...] worin diese Gestalten vergehen, der Geist an und für sich aber sich den überg;ng in seine nächste höhere Stufe vorbereitet und erarbeitet." *FD,* § 344.

de cuerpo al espíritu. Así se han sucedido los imperios oriental, griego y romano, y también de tal manera en la hora presente el imperio cristiano germánico detenta la supremacía.[14]

Esta concepción de la historia es conocida e igualmente clara, ¿pero no es, a pesar de todo, una "construcción", una visión "idealizada" en el peor sentido de la palabra? En efecto, el espíritu no se realiza de manera consciente, el progreso no es obra del conocimiento y de la buena voluntad, y la comprensión de la historia sigue la realidad histórica, no la precede; el pensamiento no supera al espíritu realizado concreta, históricamente. Sin embargo, este resorte de la historia que es el espíritu, ¿no es puramente mítico, producto de una teología secularizada? Es verdad que nosotros sólo comprendemos la historia pasada como coherente si suponemos desde el comienzo un sentido, y ningún *sentido* de la historia podría ser menos mágico que la realización de la libertad positiva, es decir, la satisfacción del hombre en la realidad de su vida; esto se puede admitir y hay que concederlo si no se quiere optar por el nihilismo. ¿Pero cómo, de qué manera concreta se expresa esta investigación en la historia que se realiza que no es aún comprendida ni comprensible, puesto que ella no está todavía hecha? De la respuesta hegeliana a esta pregunta depende la decisión sobre el "idealismo histórico" de Hegel.

Empero, la respuesta hegeliana es doble. Comencemos por la primera, la que él adelantó, de la que más se habla por cierto, y que introduce el concepto de *héroe*. Este es el que aparece en la *Filosofía de la historia* con el título de *gran hombre*.[15] Son los grandes hombres, los que al perseguir su propio interés, su satisfacción personal, resultan al mismo tiempo los "instrumentos y los medios de algo más elevado, más amplio,

---

[14] Cf. *FD*, §§ 347, 351 y ss.

[15] Cf. *Filosofía de la historia*, ed. Lasson, pp. 56 y ss. — El texto del que nos hemos servido aquí ha sido escrito por Hegel. Se está seguro, pues, de hallar en él su pensamiento; sin embargo, sería preferible no apoyarse sobre las fórmulas de ese manuscrito que no fue preparado para su publicación.

que ellos ignoran, que realizan de manera inconsciente".[16] La acción de ellos no es el fruto de la reflexión fría sobre las necesidades del espíritu; "pues si llamamos pasión a un interés por el cual la individualidad íntegra, con todas las fuerzas de su voluntad, mediante el desprecio de los otros atractivos tan numerosos que se pueden experimentar y se sienten ciertamente, se arroja sobre un objeto único (un deseo a través del cual concentra sobre ese fin todos sus anhelos, entonces debemos decir que, en general, nada grandioso se ha realizado en el mundo sin la pasión".[17] Y esos hombres apasionados son los instrumentos del espíritu universal, porque lo que ellos consideran como su interés particular (y que lo es también en verdad, a tal punto que el crimen que cometen al actuar contra la moral establecida en su época (*Sitte*) recae sobre ellos y los destruye en su individualidad concreta) es de tal modo la aspiración inconsciente de todos los individuos en su insatisfacción, que "los pueblos se congregan alrededor de la bandera del gran hombre; él les muestra y ejecuta lo que es su propio impulso (*Trieb*) inmanente".[18]

La *Filosofía del derecho*, más prudente en sus fórmulas destinadas a la imprenta, prefiere el término *héroe*. La marcha de la historia no se pone en relación directa con él, así como tampoco, en apariencia, es discutida en esta obra la marcha de la historia hacia el Estado. El héroe es el fundador del Estado. Pero en tanto que tal, sus derechos y su papel son idénticos a los del *gran hombre*. La moral no lo obliga, ni la reflexión, ni esta otra modalidad que es la forma concreta de la vida:

"Cuando no existe más que una situación natural, una situación de violencia general, entonces la idea de la libertad organizada funda frente a esto, es decir, al estado de naturaleza, un derecho de los héroes".[19] "Ya no puede haber héroes en

---

[16] *Ibíd*., p. 65.

[17] *Ibíd*., p. 63.

[18] *Ibíd*., p. 68.

[19] "Entweder ist ein sittliches Dasein in Familie oder Staat schon gesetzt,

el Estado; sólo existen en una condición de existencia no cultivada (*ungebildet*). [...] Los héroes que crearon Estados [...] no lo han hecho, por supuesto, en virtud de un derecho reconocido, y sus acciones aparecen aún como su voluntad particular; pero en tanto que derecho superior de la idea en sentido opuesto a la situación natural, esta coacción del héroe es equitativa porque la bondad nada puede hacer en suma contra la violencia de la naturaleza".[20] Es cierto que en una etapa de pleno desarrollo de la civilización en el Estado no hay más que una virtud del ciudadano: la honestidad. La virtud de la que se habla con propiedad, la virtud antigua, ya no tiene lugar, puesto que sólo se muestra en los *conflictos*, que no se producen (salvo por excepción o en la imaginación) en una vida organizada. "En el estadio no cultivado de la sociedad y de la comunidad aparece más la forma de la virtud como tal, puesto que aquí lo ético (*das Sittliche*) y su realización son con frecuencia (el efecto de) un capricho individual y de una naturaleza particular y congénita del individuo".[21]

¿Pero es sólo en la fundación de Estados, antes del comienzo de la historia, si hemos de hablar adecuadamente, donde aparece el héroe?

"Es el derecho absoluto de la idea surgir en las determinaciones legales y en las instituciones objetivas [...] sea

---

gegen welche jene Natürlichkeit eine Gewalttätigkeit ist, oder es ist nur ein Naturzustand, Zustand der Gewalt überhaupt vorhanden, so begründet die Idee gegen diesen ein *Heroenrecht.*" *FD*, § 93.

[20] "Im Staat kann es keine Heroen mehr geben: diese kommen nur im ungebildeten Zustande vor. [...] Die Heroen, die Staaten stifteten, Ehe und Ackerbau einführten, haben dieses freilich nicht als anerkanntes Recht getan, und diese Handlungen erscheinen noch als ihr besonderer Wille; aber als das höhere Recht der Idee gegen die Natürlichkeit ist dieser Zwang der Heroen ein rechtlicher, denn in Güte läßt sich gegen die Gewalt der Natur wenig ausrichten." *FD*, agregado al § 93, ed. Lasson.

[21] "Im ungebildeten Zustande der Gesellschaft und des Gemeinwesens kommt deswegen mehr die Form der Tugend als solcher vor, weil hier das Sittliche und dessen Verwirklichung mehr ein individuelles Belieben und eine eigentümliche geniale Natur des Individuums ist." *FD*, § 150.

que la forma de su realización se presente como legislación divina y como favor, sea que aparezca como violencia e injusticia; este derecho es el de los héroes a la fundación de Estados."[22] ¿Derecho a la fundación de Estados? ¿Pero qué es la fundación de un Estado? ¿Es algo distinto a la realización de un principio nuevo de la organización, a la creación de las "normas del derecho y de las instituciones objetivas", algo diferente a ese "juego de pasiones, intereses, fines, aptitudes naturales y virtudes, violencia, errores y vicios, así como del azar exterior que se han mencionado?".[23] La marcha de la historia, esta lucha de principios encarnados en los pueblos, ¿cómo prosigue si no con la bandera de los *grandes hombres*? Y esos grandes hombres, ¿no son entonces los *héroes* de la época de los Estados formados?

La respuesta de Hegel no deja dudas:

"En la cúspide de todas las acciones, también de las histórico universales, se hallan individuos que como subjetividades realizan lo sustancial. Como formas vivientes de la acción sustancial del espíritu universal, y por tanto inmediatamente idéntica con ella, esta acción queda oculta a los individuos y no es su objeto ni su fin".[24]

El gran hombre es todavía el héroe de los tiempos modernos; él es quien realiza el nuevo principio (si bien pierde en ello su existencia y su libertad) por la pasión, la violencia,

---

[22] "In gesetzlichen Bestimmungen und in objektiven Institutionen, von der Ehe und dem Ackerbau ausgehend, hervorzutreten, ist das absolute Recht der Idee, es sei, daß die Form dieser ihrer Verwirklichung als göttliche Gesetzgebung und Wohltat oder als Gewalt und Unrecht erscheine; — dies Recht ist das Heroenrecht zur Stiftung von Staaten." *FD*, § 350.

[23] Ver el texto citado en este cap., nota 9.

[24] "An der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, stehen *Individuen* als die das Substantielle verwirklichenden Subjektivitäten. Als diesen Lebendigkeiten der substantiellen Tat des Weltgeistes und so unmittelbar identisch mit derselben, ist sie ihnen selbst verborgen und nicht Objekt und Zweck." *FD*, § 348.

por la guerra, en suma.[25] El Estado de naturaleza aún no ha sido abolido, la historia no ha llegado a su término; el héroe y la acción mantienen su lugar en el mundo.

*

* *

---

[25] Está claro que Hegel pensaba sobre todo en Napoleón. Ver las menciones de *Philosophie der Weltgeschichte*, pp. 930 y s., en particular la Introducción, p. 78. Ver en general el papel y la tragedia de los grandes hombres, *ibid*., pp. 74 y s. En otros textos el término *héroe* se aplica a los grandes hombres de épocas históricas que "no hallan sus fines y su vocación en el sistema tranquilo y ordenado, en el curso sagrado de las cosas. Su justificación no se ubica en la situación existente, sino que la toman de otra fuente. Es el espíritu oculto que avanza contra el presente, el cual se mantiene aún en la oscuridad; no se ha convertido todavía en existencia concreta, pero quiere surgir". *lbid*., p. 75. Por lo demás, si se habla con propiedad, la guerra es el lugar del heroísmo. El momento ético de la guerra, que no debe ser considerado como un mal absoluto y como un puro azar exterior", se halla en el sacrificio de lo finito, de la vida y de la propiedad. En ese sacrificio lo perecedero es *puesto* y querido como perecedero por la libertad y por la negatividad. "La guerra —Hegel cita su opúsculo sobre el *Derecho natural*— posee el elevado significado que en ella la salud moral se mantiene frente a la fijación de las determinaciones finitas, como el movimiento del viento preserva al océano de la putrefacción que en él provocaría una calma permanente, así como acontecería en las naciones con una paz durable es decir, perpetua". (*FD,* § 324). Esta cita recuerda la tesis de la *Fenomenología del Espíritu*, según la cual sólo aquel que afronta la muerte, llega a realizar en él la negatividad de la libertad. Aquí, en la situación histórica de la humanidad, el individuo es la nación organizada como Estado, Pero esto no es más que un recuerdo. En la continuación del mismo parágrafo Hegel dice que todo ello "es *solamente* una idea filosófica, o según el hábito de expresarlo de otro modo, una justificación de la Providencia y que las guerras reales tienen aún necesidad de otra justificación". El empleo de las palabras "idea filosófica" en un sentido peyorativo, precedidas de *solamente* es sorpresivo e indica que tal justificación filosófica (nosotros diríamos *moral* o *idealista*) no satisface a Hegel sin que, empero, se decida a explicitar su verdadera tesis que está contenida explícitamente en las secciones ulteriores del libro. La interpretación tendrá que desarrollarla.

¿Nos encontramos, pues ante una historia de los grandes hombres, comparable a la concepción de Carlyle (y sus numerosos sucesores)? Desde luego que no: el gran hombre alcanza esa dimensión porque realiza lo que es *objetivamente*, según el concepto racional de la libertad, la etapa superior. Es un genio, es decir, un fenómeno incomprensible, sólo para quien no ve en él el papel objetivo y se atiene al análisis psicológico del hombre, no según su grandeza, sino de acuerdo con su humanidad.[26]

Pero esta observación no basta para descubrir el mecanismo de su acción la razón o la causa que permite que "los pueblos se reúnan alrededor de su divisa." Tenemos ahora que considerar esta segunda respuesta, que hemos mencionado mas arriba; deberemos tratar de los individuos que siguen al gran hombre y no ya del gran hombre que los guía, porque éste realiza sus aspiraciones de manera inconsciente e inexpresada.

Por ello debemos retornar hacia atrás y juzgar a la *Filosofía del derecho* desde un nuevo ángulo, el único que nos permitirá resolver definitivamente el problema que nos ocupa: el Estado moderno realizado, en principio por Prusia, es la forma perfecta de Estado y si no lo es (los textos precedentes mostraron ya en efecto que no lo es) ¿por cuál será reemplazado? ¿Entramos en una época que no conocerá más que luchas entre Estados modernos, todos de forma idéntica, o es la forma misma de este Estado la que está en juego?

El nervio de la historia es la realización de la libertad en una organización que dé satisfacción a todos los hombres. Pero, ¿qué es el hombre? Se ha hablado de los grandes hombres, de los héroes; también de las agrupaciones que se constituyen en la sociedad, de las funciones que en conjunto forman el Estado; se ha mencionado al *Hombre*, la negatividad y la libertad que forman la esencia del *Hombre*: no se ha discutido

[26] Cf. *FD*, p. 106, ed. Lasson. El texto que Hegel cita de su *Fenomenología* dice: "Los *valets* psicológicos, para los cuales no hay héroes, no porque éstos no sean héroes, sino porque aquéllos son sólo *valets*".

al hombre en el sentido corriente del término, este hombre que es el elemento último de todo grupo, para el cual y por el cual la libertad se realiza. No hemos advertido más que un rasgo, esencial en verdad a los ojos de Hegel: este hombre no está aislado ni es aislable; es lo que *hace* en la sociedad, y puesto que los hombres no efectúan todos la misma cosa, no son tampoco iguales.

Existe sin duda una igualdad abstracta, la de las personas privadas, la del derecho:

"Pertenece a la cultura (*Bildung*), al pensar como *conciencia* del individuo, en la forma de la universalidad, que *yo* sea captado como persona universal, en la que todos somos idénticos. El hombre vale (*gilt*) así porque es hombre, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc. Esta conciencia de lo que vale (*gilt*) el pensamiento es de infinita importancia, y resulta insuficiente sólo cuando se fija como cosmopolitismo para oponerse a la vida concreta del Estado".[27]

Se trata de la igualdad, pues, pero de una igualdad que no niega las diferencias de estructura, que se afirma y se torna concreta en la diferenciación de la organización. Pero el Estado es un círculo formado por círculos, "y en él ningún momento debe (*soll*) mostrarse como multitud desorganizada. Lo que se comprende como pueblo, la multitud de individuos es, en efecto, un conjunto, pero sólo como número, una masa informe cuya acción sería elemental, irracional desenfrenada y terrible. [...] La representación que disuelve de nuevo en una multitud de individuos las comunidades existentes en sus círculos en el momento en que ellas entran en la esfera política, es decir, en

[27] "Es gehört der Bildung, dem *Denken* als Bewußtsein des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß Ich als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. Der *Mensch gilt so, weil er Mensch ist,* nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist. Dies Bewußtsein, dem der *Gedanke* gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit, — nur dann mangelhaft, wenn es etwa als *Kosmopolitismus* sich dazu fixiert, dem konkreten Staatsleben gegenüberzustehen." *FD*, § 209.

el punto de vista de la más alta universalidad concreta, separa la vida civil de la vida política y deja a ésta, por así decirlo, en el aire, pues su base no sería un fundamento en y para sí sólido y justificado, sino sólo la individualidad abstracta de lo arbitrario y de la opinión, esto es, lo contingente".[28] La consecuencia política de esta tesis, en sentido estricto no nos interesa aquí —ya hemos dicho que, para Hegel, la libertad formal, la democracia de la elección directa no es el ápice de la sabiduría política—, sino lo que ella implica para el hombre en la sociedad: la igualdad, derecho incontestable e indubitable, puesto que es el fundamento del derecho, no agota sin embargo el concepto político del hombre.

No obstante, hay una definición general que se aplica al hombre en la sociedad; más exactamente, en la sociedad existe la posibilidad de definir al hombre:

"Desde el punto de vista de las necesidades, lo que se llama hombre, es lo concreto de la representación; es aquí y por cierto sólo aquí que se trata del hombre en este sentido".[29]

Lo que *se* tiene en vista cuando se habla del hombre, lo que *se* "representa" se define en el plano de las necesidades y, para pensar mejor, en el plano de esas necesidades que no son

[28] "Der Staat aber ist wesentlich eine Organisation von solchen Gliedern, die *für sich Kreise* sind, und in ihm soll sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen. *Die Vielen* als Einzelne, was. man gerne unter Volk versteht, sind wohl ein *Zusammen*, aber nur als die *Menge* — eine formlose Masse, deren Bewegung und Tun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre. [...] Die Vorstellung, welche die in jenen Kreisen schon vorhandenen Gemeinwesen, wo sie ins Politische, d. i. In den Standpunkt der *höchsten konkreten Allgemeinheit* eintreten, wieder in eine Menge von Individuen auflöst, hält eben damit das bürgerliche und das politische Leben voneinander getrennt und stellt dieses sozusagen in die Luft, da seine Basis nur die abstrakte Einzelheit der Willkür und Meinung, somit das Zufällige, nicht eine an und für sich *feste* und *berechtigte* Grundlage sein würde." *FD*, § 303.

[29] "Auf dem Standpunkte der Bedürfnisse ist es das Konkretum *der Vorstellung*, das man *Mensch* nennt; es ist also erst hier und auch eigentlich nur hier vom *Menschen* in diesem Sinne die Rede." *FD*, § 190.

puramente animales:

"El animal posee un círculo limitado de medios y procedimientos para satisfacer sus necesidades, también limitadas. Aun en esta dependencia muestra el hombre al mismo tiempo que va más allá (*Hinausgehen*) del animal y revela su universalidad, en primer lugar, por la multiplicidad de las necesidades y los medios de su satisfacción, y luego de dividir y distinguir las necesidades concretas en partes y aspectos aislados que forman necesidades diferentes y particularizados, y en consecuencia, más abstractas".[30] El hombre desarrolla la necesidad histórica, la necesidad social, que se opone a la necesidad natural y la oculta; se halla frente de la necesidad que es la suya, que ha creado él mismo. Sin embargo, la ignora y esa necesidad se le aparece como externa; es todavía el azar, pero el azar interno, su propio capricho.[31]

El hombre es, pues, el ser que tiene necesidades, si bien necesidades que son su producto social, de igual modo que los medios de satisfacerlas son el resultado de su trabajo. Es verdad que esta definición no da el *concepto* de hombre, sino sólo la *representación*; pero la debilidad teórica de esta definición constituye para nosotros, en efecto, la ventaja,

---

[30] "Das *Tier* hat einen beschränkten Kreis von Mitteln und Weisen der Befriedigung seiner gleichfalls beschränkten Bedürfnisse. Der *Mensch* beweist auch in dieser Abhängigkeit zugleich sein Hinausgehen über dieselbe und seine Allgemeinheit, zunächst durch die *Vervielfältigung* der Bedürfnisse und Mittel und dann durch *Zerlegung* und Unterscheidung des konkreten Bedürfnisses in einzelne Teile und Seiten, welche verschiedene *partikularisierte*, damit *abstraktere* Bedürfnisse werden." *Ibídem*.

[31] Aquí está el párrafo que resumimos, muy brevemente, en nuestro texto: "Indem im gesellschaftlichen Bedürfnisse, als der Verknüpfung vom unmittelbaren oder natürlichen und vom geistigen Bedürfnisse der *Vorstellung*, das letztere sich als das Allgemeine zum überwiegenden macht, so liegt in diesem gesellschaftlichen Momente die Seite der *Befreiung*, daß die strenge Naturnotwendigkeit des Bedürfnisses versteckt wird und der Mensch sich zu *seiner*, und zwar einer allgemeinen *Meinung* und einer nur selbstgemachten Notwendigkeit, statt nur zu äußerlicher, zu innerer Zufälligkeit, zur *Willkür*, verhält."*FD*, § 194.

porque buscamos saber cómo actúa el hombre, el hombre común, el hombre cotidiano, no el gran hombre o el héroe. Este hombre, el hombre tal como se aparece a sí mismo en la representación que él se hace de sí mismo, *debe* reconciliarse consigo. Decimos que *debe* reconciliarse, pero ¿lo logra? ¿Y se reconcilia según Hegel?



En una de las citas, que hemos dado más arriba, se presentó un término al que entonces no hemos prestado atención: *populacho*,[32] que designa la masa de gente que "presupone de parte del gobierno una voluntad mala o menos buena", que representa "el punto de vista negativo". Ha llegado el momento de que nos preguntemos quién es esa gente, qué es este populacho, de dónde procede, cuál es su papel. Porque un punto debe quedar claro: el Estado hegeliano se concibe de modo que procura satisfacción a *todos* los individuos racionales. Si hubiera un grupo que quedara esencialmente insatisfecho, esto sería responsabilidad del Estado. El Estado hegeliano no admite, pues, partidos, grupos que estén en lucha por problemas vitales.

[32] Ver nota 16, cap. IV de este texto. — Para captar el sentido propio de la concepción de *populacho*, tal como la desarrolla Hegel, es útil compararla con la noción kantiana. "La parte (de la nación), dice Kant, que se exceptúa de esas leyes (la plebe de ese pueblo) se denomina populacho (*vulgus*) cuyo agrupamiento ilegal es el acto de formar facciones (*agere per turbas*), lo que la excluye de su condición de ciudadano del Estado." (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Obras, ed. Cassirer, vol. VIII, pp. 204 y ss.). Para Kant el problema no es, pues, ni histórico ni político, sino puramente moral; se trata de la obligación de obedecer a las leyes del Estado; no plantea la cuestión del origen, del alcance o de las consecuencias de la desobediencia; basta poder formular un juicio. Dicho de otro modo, Kant señala al individuo que no tiene *derecho* a la rebelión, y no se ocupa del Estado que debe contar con la posibilidad de la rebelión.

"Forma parte de prejuicios aceptados, pero en extremo peligrosos, presentar a los estamentos, sobre todo, en oposición al gobierno. [...] Si esta oposición hiciera su aparición y no se limitara sólo a la superficie, sino que deviniera sustancial, el Estado entraría en decadencia".[33]

Así pues, aquí se manifiesta una aparición sustancial: hay hombres en el Estado que lo *niegan*, que trabajan ciertamente en su destrucción. ¿Cómo el *hombre*, el hombre tal como se lo concibe en la sociedad, el hombre según se lo aprehende en la representación, este hombre, del que acabamos de hablar, puede rechazar al Estado? ¿Por qué lo hace? ¿Por maldad? ¿Por alguna opinión irresponsable o arbitraria? ¿O, al contrario, la sociedad misma produce hombres que no consiguen ubicación en el Estado, que no tienen lugar en la sociedad, que no hallan su satisfacción racional, el reconocimiento de su valor infinito, y que no lo encuentran porque no logran descubrirlo racionalmente?



El propio Hegel plantea estos problemas y no existe ninguna necesidad de interpretación si se considera de cerca lo que enuncia.

El hombre trabaja en la sociedad; es así que al actuar por su interés privado lo hace para todo el mundo. La propiedad, como expresión inmediata de la voluntad personal, no posee ya importancia en una organización desarrollada, y cede su lugar a la *riqueza*, fundamento de la familia y de su moral

[33] "[...] weil es zu den häufigen, aber höchst gefährlichen Vorurteilen gehört, Stände hauptsächlich im Gesichtspunkte des *Gegensatzes* gegen die Regierung, [...] vorzustellen. [...] Wenn er, insofern er seine Erscheinung hat, nicht bloß die Oberfläche beträfe, sondern wirklich ein substantieller Gegensatz würde, so wäre der Staat in seinem Untergange begriffen." *FD*, § 302.

concreta, y en la cual el deseo individual se transforma en preocupación por el bien común. En la riqueza la familia "tiene la existencia de su personalidad sustancial".[34] Pues bien, así como la familia se disuelve en la sociedad civil, la riqueza familiar, con el proceso de la historia, cambia de función puesto que una organización de mayor impulso permite constituir y conservar una *riqueza social*; de igual modo que el individuo de la sociedad evolucionada trabaja en el interés de todos, mientras piensa que persigue su interés personal, así también la riqueza particular termina ahora por revelarse como la participación en la riqueza universal.

"Esta necesidad, constituida por el entrelazamiento total de la dependencia de todos, forma ahora para cada uno la riqueza universal y permanente que contiene para él la posibilidad de participar en ella a fin de asegurar su subsistencia, a la vez que esa ganancia mediatizada por el trabajo del individuo mantiene y acrecienta la riqueza universal".[35]

Sin embargo, esta participación en la riqueza universal tiene sus condiciones; ella misma está mediatizada, ora por el capital, una "base propia e inmediata",[36] ora por la "habilidad", las aptitudes, la formación profesional diferentes según la índole del individuo, las condiciones externas, distintas también como consecuencia de la diferencia entre los

[34] "Die Familie hat als Person ihre äusserliche Realität in einem Eigentum, in dem sie das Dasein ihrer substantiellen Personlichkeit nur als in. einem *Vermögen* hat." *FD*, § 169. Cf. § 170.

[35] "Diese Notwendigkeit, die in der allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit aller liegt, ist nunmehr für jeden das *allgemeine, bleibende Vermögen*, das für ihn die Möglichkeit enthält, durch seine Bildung und Geschicklichkeit daran teilzunehmen, um für seine Subsistenz gesichert zu sein, — so wie dieser durch seine Arbeit vermittelte Erwerb das allgemeine Vermögen erhält und vermehrt." *FD*, § 199.

[36] La aparición del término *inmediato* en la calificación de la riqueza como capital es importante: el capital privado no constituye para Hegel una mediación perfecta con la sociedad; ésta no se realiza sino por el capital social, y en última instancia, por el trabajo social.

patrimonios familiares.[37]

Se le ha reconocido a menudo a Hegel el mérito de haber visto en el trabajo la esencia de la vida del hombre moderno en la sociedad. Pero también con frecuencia se ha agregado a este elogio la observación de que él no habría observado más que el concepto abstracto del trabajo e ignorado las formas concretas e históricas. Si esta crítica puede justificarse (y esto sólo en cierta medida), cuando ella se refiere a la *Fenomenología del Espíritu,* carece de fundamento si pretende referirse a la *Filosofía del derecho*. Aunque los ha notado de manera breve, Hegel no ha dejado de observar correcta y completamente los rasgos característicos del trabajo social moderno.

No se trata sólo de que haya distinguido los *estamentos sociales*, agricultores, funcionarios, hombres de oficio, estos últimos separados en artesanos, fabricantes y comerciantes, diferencia clásica en la época de Hegel y ya casi superada. No sólo es que él comprenda el dinero como la mercancía universal; esto es natural en un lector de Adam Smith, J. B. Say y Ricardo. Lo que importa comprobar es que Hegel advierte y dice claramente lo que la división moderna del trabajo significa para las condiciones de existencia del individuo:

"El trabajo del individuo se simplifica por la división y así su aptitud en su trabajo abstracto y la cantidad de su producción se acrecientan. Al mismo tiempo, esta abstracción de la habilidad y de los medios completa y torna necesaria la dependencia y la relación recíproca (*Wechselbeziehung*) de los hombres para la satisfacción de sus restantes necesidades.

---

[37] "Die *Möglichkeit der Teilnahme* an dem allgemeinen Vermögen, das *besondere* Vermögen, ist aber *bedingt*, teils durch eine unmittelbare eigene Grundlage (Kapital), teils durch die Geschicklichkeit, welche ihrerseits wieder selbst durch jenes, dann aber durch die zufälligen Umstände bedingt ist, deren Mannigfaltigkeit die *Verschiedenheit* in der Entwicklung der schon *für sich ungleichen* natürlichen körperlichen und geistigen Anlagen hervorbringt - eine Verschiedenheit, die in dieser Sphäre der Besonderheit nach allen Richtungen und von allen Stufen sich hervortut und mit der übrigen Zufälligkeit und Willkür die *Ungleichheit des Vermögens und der Geschicklichkeiten* der Individuen zur notwendigen Folge hat." *FD,* § 200.

La abstracción de la producción hace, además, que el trabajo devenga cada vez más mecánico, y al fin permite que el hombre sea eliminado y su lugar ocupado por la máquina".[38]

Lo que más sorprende en este texto es la insistencia sobre el carácter cada vez más *abstracto* del trabajo subdividido; ya no es el hombre integral del que allí se habla (éste sería el rasgo concreto en el sentido hegeliano), sino de ciertas facultades, conocimientos, que se limitan, se especializan se mecanizan al extremo: la máquina asume el lugar del hombre, y el hombre se enfrenta con un modo de vida que tiene para él los caracteres de la "necesidad", y aun de la necesidad total, que resulta contraria a la libertad.

Más Hegel no se conforma con esta comprobación que es, empero, de un alcance inmenso para el filósofo de la libertad de todos y de cada uno. Sus fórmulas son prudentes y encubiertas. ¿Quería evitar el escándalo? ¿Acaso el problema era para él de tipo teórico, el cual no le tocaba de cerca, ya que vivía en un país carente de industria y podía entonces observar con gran claridad lo que se producía (o para ser en verdad más exacto, lo que se empezaba a producir) en otra parte? Esto no tiene mayor importancia. Sin embargo, parece seguro que no ignoraba lo que el nuevo modo de trabajo significaba *para el hombre*. Así impulsa más lejos el análisis.

Ya hemos expresado que en la perspectiva del filósofo la necesidad *humana* es la primera liberación de la naturaleza, que el *deseo* y su satisfacción mediante el trabajo dan al

[38] "Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Teilung *einfacher* und hierdurch die Geschicklichkeit in seiner abstrakten Arbeit sowie die Menge seiner Produktionen größer. Zugleich vervollständigt diese Abstraktion der Geschicklichkeit und des Mittels die *Abhängigkeit* und die *Wechselbeziehung* der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Notwendigkeit. Die Abstraktion des Produzierens macht das Arbeiten ferner immer mehr *mechanisch* und damit am Ende fähig, daß der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die *Maschine* eintreten lassen kann." *FD*, § 198.

hombre el sentimiento de su libertad, puesto que él no depende de la necesidad natural, sino de su propio arbitrio. La palabra arbitrio está empleada como advertencia; nunca aparece (tampoco los vocablos *representación*, *azar* y *opinión* que figuran igualmente en este parágrafo)[39] sin indicar que la libertad y la razón no están aún presentes. Hegel no deja librada a la inteligencia de sus lectores la extracción de conclusiones; él mismo las formula en un texto que sólo adquiere aquí todo su valor:

"Esta liberación es formal. [...] La tendencia de la situación de la sociedad hacia la multiplicación y la especificación indeterminadas de las necesidades, medios y goces [...] el lujo; es un aumento infinito de la dependencia y la miseria, que se relaciona con una materia altamente resistente y de absoluta dureza, es decir, con medios externos que poseen la condición de ser propiedad de la voluntad libre".[40]

Esto significa que mientras, por un lado, aumentan el goce, la masa de los medios de producción y la riqueza, por otro, la dependencia de los hombres a otros hombres crece paso a paso, indefinidamente. Y esta dependencia se funda sobre el hecho de que los medios de producción están en manos de otros individuos, esto es, que el acceso a esos medios de producción depende de la libre voluntad de aquéllos, porque en suma, la sociedad moderna produce hombres que, aun cuando lo quisieran, no pueden participar en la riqueza social por la única vía legítima de la participación, por su trabajo libre.

Y aquí se manifiesta también el sentido de otro pasaje que

---

[39] Ver más arriba, en este cap., nota 30.

[40] "Diese Befreiung ist *formell*. [...] Die Richtung des gesellschaftlichen Zustandes auf die unbestimmte Vervielfältigung und Spezifizierung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse, [...] der *Luxus* — ist eine ebenso unendliche Vermehrung der Abhängigkeit und Not, welche es mit einer den unendlichen Widerstand leistenden Materie, nämlich mit äußeren Mitteln von der besonderen Art, Eigentum des freien Willens zu sein, dem somit absolut Harten zu tun hat." *FD*, § 195.

hemos utilizado. En el Estado, había dicho Hegel[41] "ningún momento *debe* mostrarse como multitud desorganizada". Hay que subrayar este *debe*. No es por cierto del todo inaceptable, desde el punto de vista hegeliano, que un *deber* aparezca sobre el plano del Estado? ¿Este no es, en efecto, la organización real de la libertad, la realidad de la razón que ha superado la moral con sus reglas que pueden ser seguidas o no? La simple palabra *debe* indicaría que el Estado no es tan perfecto como debería serlo: que si no está organizado completamente, en otros términos, si tiene aún individuos que son sólo *multitud* y *masa* inorgánica, en tal medida el Estado no se halla todavía realizado.

Se estaría tentado de decir que es conceder demasiada importancia a una sola palabra y extraer de ella una conclusión decisiva para la actitud de Hegel sobre el Estado moderno. La objeción sería válida si no se encontrara en Hegel una teoría de la sociedad elaborada en todas sus partes y que confirma esta interpretación.

Es ante todo el derecho y el deber del Estado de intervenir en la economía, en la administración de esta riqueza universal.

"Los diferentes intereses de los productores y de los consumidores pueden entrar en conflicto, y si bien es verdad que en general la adecuada proporción se produce por sí misma, el ajuste elige también un reglamento que, superior a ambos, se aplique con conciencia".[42] Tal intervención del Estado —pues él es el que se halla por encima de los intereses particulares de los consumidores y de los productores y actúa con conciencia— es requerida por dos razones: ante

[41] Ver este cap., nota 28.

[42] "Die verschiedenen Interessen der Produzenten und Konsumenten können in Kollision miteinander kommen, und wenn sich zwar das richtige Verhältnis *im Ganzen* von selbst herstellt, so bedarf die Ausgleichung auch einer über beiden stehenden, mit Bewußtsein vorgenommenen Regulierung. [...] um die gefährlichen Zuckungen und die Dauer des Zwischenraumes, in welchem sich die Kollisionen auf dem Wege bewußtloser Notwendigkeit ausgleichen sollen, abzukürzen und zu mildern." *FD,* § 236.

todo, porque las relaciones económicas internacionales y la dependencia de una economía nacional con relación a la economía internacional constituyen problemas difíciles y complejos que el egoísmo de los particulares no basta para comprenderlos y resolverlos; pero sobre todo —se advierte el interés hegeliano en la satisfacción— el gobierno debe actuar "para abreviar y mitigar los movimientos espasmódicos y la medida del tiempo en que los conflictos tienen que regularse por la vía de la necesidad inconsciente".[43] El gobierno no puede confiar en el mecanismo económico para resolver las crisis resultantes; la necesidad inconsciente (y el término designa para Hegel la naturaleza: las leyes de la economía actúan a la manera de las leyes naturales) debe ser vencida por la razón en vista de la acción libre y consciente y mediante ella. La economía está subordinada al Estado; es necesaria una política económica.

¿Se trata tal vez de un sistema autárquico? ¿La intervención total del Estado para defender los intereses de los ciudadanos? Podría ser así y esto redundaría en favor de Hegel, es decir, una vez más su análisis de las condiciones existentes sería correcto y habría evidenciado las prácticas de los Estados modernos, bien se acepten o se rechacen esos procedimientos. Más no creemos que aquí termine el problema. Lo que preocupa a Hegel es sobre todo la aparición de esta *multitud,* esta *masa*, este *populacho* que mantiene hacia el Estado el *punto de vista de lo negativo*, que constituye un *partido* en el sentido ajustado del término, una oposición no en cuanto a las cuestiones de detalle de la técnica administrativa ni a los problemas de las personas, sino en lo que respecta al fundamento del Estado mismo. Sin embargo, y este es el punto decisivo, la sociedad produce necesariamente este populacho.

"Como el capricho, otras circunstancias contingentes físicas o que dependen de relaciones externas pueden hundir a los individuos en su pobreza. En esta situación se mantienen

[43] *Ibídem*.

las necesidades de la sociedad civil, y al mismo tiempo ella les retira los medios de subsistencia naturales, y se eliminan los vínculos que representaban a la familia en la forma de un clan; pierden en mayor o menor grado las ventajas de la sociedad, la posibilidad de adquirir hábitos de trabajo y cultura en general, la administración de justicia, los cuidados de la salud y hasta el consuelo de la religión. El poder general asume ante los *pobres* el lugar de la familia, tanto en lo que concierne a sus necesidades inmediatas como a su aversión al trabajo, su miseria y los demás vicios que surgen de esta situación y de la injusticia a que se hallan sometidos".[44] "El descenso de una gran masa por debajo de cierto nivel de subsistencia, que se regula por sí solo, como el nivel indispensable para un miembro de la sociedad, y la pérdida del sentimiento del derecho, de la honestidad y del honor de subsistir por su propia actividad y su trabajo, llevan al surgimiento de la plebe, hecho que, por otra parte, comporta la mayor facilidad para concentrar en pocas manos riquezas desproporcionadas".[45]

---

[44] "Aber ebenso als die Willkür können zufällige, physische und in den äußeren Verhältnissen liegende Umstände Individuen zur *Armut* herunterbringen, einem Zustande, der ihnen die Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft läßt und der — indem sie ihnen zugleich die natürlichen Erwerbsmittel entzogen [hat] und das weitere Band der Familie als eines Stammes aufhebt — dagegen sie aller Vorteile der Gesellschaft, Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Gesundheitssorge, selbst oft des Trostes der Religion usf. mehr oder weniger verlustig macht. Die allgemeine Macht übernimmt die Stelle der Familie bei den *Armen*, ebensosehr in Rücksicht ihres unmittelbaren Mangels als der Gesinnung der Arbeitsscheu, Bösartigkeit und der weiteren Laster, die aus solcher Lage und dem Gefühl ihres Unrechts entspringen." *FD*, § 241.

[45] "Das Herabsinken einer großen Masse unter das Maß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft notwendige reguliert — und damit zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Tatigkeit und Arbeit zu bestehen —, bringt die Erzeugung des *Pöbels* hervor, die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnismäßige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren, mit sich führt." *FD*, § 244.

Para emplear expresiones más corrientes, la sociedad del trabajo en el cuadro de la apropiación privada de los medios de producción ha creado el proletariado cuya existencia es necesaria para la acumulación de esta riqueza productiva:

"Si la sociedad civil actúa sin trabas se produce dentro de ella el aumento de la población y de la industria. [...] La acumulación de riquezas se acrecienta por una parte, pues mediante esta doble universalidad se produce la mayor ganancia, y por otra parte, tiene lugar la especificación y la limitación del trabajó, particular y con él, la dependencia y la miseria de la clase que está ligada a ese trabajo, lo que comporta la incapacidad de experimentar y gozar las restantes posibilidades, y en especial los beneficios espirituales que ofrece la sociedad civil".[46] Por supuesto no es por maldad que el proletario no participa en la vida del Estado y la civilización, no es por prejuicios que no tiene patria, que carece del sentimiento del honor, que no obedece a las leyes de la moral. La sociedad está constituida de tal modo, que produce ese mal y esta situación subsistirá en tanto que el Estado no sepa o no pueda imponer una organización racional en vista de la realización de la libertad, del reconocimiento de todos por todos.

"Contra la naturaleza no es posible afirmar un derecho, pero en la situación social todo defecto adquiere en seguida la forma de una injusticia frente a tal o cual clase".[47]

---

[46] "Wenn die bürgerliche GesellschafF '.sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in *fortschreitender Bevölkerung* und *Industrie* begriffen. [...] (Es) vermehrt sich die *Anhäufung der Reichtümer* [...] auf der einen Seite, wie auf der andern Seite die *Vereinzelung* und *Beschränktheit* der besonderen Arbeit und damit die *Abhängigkeit* und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Freiheiten und besonders der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt." *FD*, § 243. — Es interesante observar el empleo del término clase en el sentido que se impondrá por el uso que de él hará Marx. Ver también la nota siguiente.

[47] "Gegen die Natur kann kein Mensch ein Recht behaupten, aber im

Aquí llegamos al centro de la concepción hegeliana del Estado: esa injusticia que comete la sociedad, convertida en pseudo naturaleza (como necesidad inconsciente), que crea la *negatividad* del *populacho*, no puede ser rectificada por la causante del agravio, puesto que la sociedad no ha querido esa desviación, ya que como pseudo naturaleza no la *quiere*, no puede *quererla* porque —lo que significa lo mismo— ella carece de razón. Como pseudo naturaleza sólo logra continuar según ha comenzado; no puede menos que producir el hombre *alienado*, sin moral, sin fe, sin formación, sin oficio, sin honra ni familia; el hombre que cesa de ser hombre libre y ciudadano a partir del momento en que está obligado a vender todo su tiempo. Pues "con la alienación (*Veraeusserung*) de todo mi tiempo concreto de trabajo, de la totalidad de mi producción, convertiría en propiedad plena lo sustancial mismo, mi actividad y realidad (*Wirklichkeit*) universales, mi personalidad". Y como si temiera no ser comprendido, Hegel recuerda la tesis de su *Lógica* "La totalidad de las manifestaciones de una fuerza es la fuerza misma".[48]

La sociedad es la causa de la aparición del populacho. Ella no es responsable, ya que no ha querido este resultado, porque no sabe querer; tampoco puede remediarlo ni ofrece en su dominio el medio de neutralizarlo. Pues ella no va más allá de la beneficencia y la buena voluntad, pero la sola buena voluntad no puede bastarle al Estado, el cual en tanto que

---

Zustande der Gesellschaft gewinnt der Mangel sogleich die Form eines Unrechts, was dieser oder jener Klasse angetan wird." *FD*, agregado al § 244, ed. Lasson. — Este agregado formula sólo de manera más acentuada lo que se dice en el § 241 (cf. este cap., nota 44) del texto publicado por Hegel. Aquí también el *agravio* corresponde a la *miseria*.

[48] "Durch die Veräußerung meiner *ganzen* durch die Arbeit konkreten Zeit und der Totalität meiner Produktion würde ich das Substantielle derselben, meine *allgemeine* Tätigkeit und Wirklichkeit, mj:ine Persönlichkeit zum Eigentum eines anderen machen. [...] die *Totalität* der Kußerungen einer Kraft ist die Kraft selbst." *FD*, § 67. — El hombre, ante la necesidad de la mecanización no vende, pues, su trabajo, sino su fuerza de trabajo.

organización racional debe ser, en la realización de sus fines,[49] independiente de los sentimientos y de las opiniones de sus ciudadanos; sin embargo, esta buena voluntad agrava más aún el mal que desea combatir:

"Si se impusiera de manera directa a la clase más rica la carga de mantener en un nivel de vida normal a la masa reducida a la miseria, o existieran otras formas de instituciones públicas (buenos hospitales, fundaciones, conventos) que proporcionaran los medios necesarios, se aseguraría la subsistencia de los menesterosos sin la mediación del trabajo, lo que estaría contra el principio de la sociedad civil y del sentimiento de independencia y dignidad del individuo. Por el contrario, si esto se hiciera por medio del trabajo, (la ocasión de trabajar), la producción se acrecentaría, y en este exceso, unido a la falta de consumidores, que también serían productores, reside por cierto el mal, que aumentaría entonces doblemente. Se evidencia aquí que a pesar del exceso de riqueza, la sociedad civil no es bastante rica, esto es, no posee suficientes bienes propios para impedir el aumento de la pobreza y la formación de la plebe".[50]

---

[49] Cf. la crítica del papel que representan, en la teoría de Montesquieu la convicción y la actitud moral de los ciudadanos en las diferentes constituciones. *FD*, ed. Lasson, pp. 223 y s.

[50] "Wird der reicheren Klasse die direkte Last aufgelegt, oder es wären in anderem öffentlichen Eigemum (reichen Hospitälern, Stiftungen, Klöstern) die direkten Mittel vorhanden, die der Armut zugehende Masse auf dem Stande ihrer ordentlichen Lebensweise zu erhalten, so würde die Subsistenz der Bedürftigen gesichert, ohne durch die Arbeit vermittelt zu sein, was gegen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und des Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbständigkeit und Ehre wäre; — oder sie würde durch Arbeit (durch Gelegenheit dazu) vermittelt, so würde die Menge der Produktionen vermehrt, in deren überfluß und dem Mangel der verhältnismäßigen selbst produktiven Konsumenten gerade das Übel besteht, das auf beide Weisen sich nur vergrößert. Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem *Übermaße des Reichtums* die bürgerliche Gesellschaft *nicht reich genug* ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern." *FD*, § 245.

Es innecesario insistir en la importancia de este texto. Comienza por rechazo de una beneficencia que sería lo opuesto de lo que el hombre está en el derecho de exigir, a saber, el reconocimiento de su valor de ciudadano-productor, y termina por un análisis del fenómeno de lo que ha llamado la crisis de superproducción, o más correctamente la crisis de subconsumo.

*

* *

Tampoco es indispensable explicar este texto: su contenido se ha convertido en propiedad común y, desde Marx a Keynes, de Disraeli a nuestros días es el mismo problema, visto de la misma manera, que ocupa a los economistas y a los políticos. La cuestión inevitable, la que exige lo que es necesario hacer, no ha ocupado a Hegel; él no era economista ni político; pretendía explicar el hecho y lo que era posible hacer (o lo imposible). Pero esta investigación ha producido resultados que van más lejos.

Lo que se ha dicho sobre la relación entre la moral y el Estado debería bastar para eliminar un mal entendido posible (y muy extendido), según el cual Hegel habría propuesto los medios de la moral y de la religión para resolver el problema social. Mostraremos, sin embargo, que en lo que concierne a este punto en particular, su doctrina no sólo es clara, sino que se presenta con una fuerza rara en un autor que no posee el hábito de matizar sus palabras:

"Sería una broma si todo sentimiento (*Hohn*) que se dirigiera contra la tiranía fuera rechazado con la observación de que el oprimido halla su consuelo en la religión".[51] Mejor aún, si la religión domina al Estado, "surge de ello, en lo que

[51] "Wie es für Hohn angesehen würde, wenn alle Empfindung gegen die Tyrannei damit abgewiesen würde, daß der Unterdrückte seinen Trost in der Religion finde [...]" *FD*, § 270, p. 208.

respecta al comportamiento de los hombres, que no hay ley para el justo: sed piadosos y podréis hacer lo que os plazca, podréis abandonaros a vuestro capricho y a vuestra pasión, y a los que sufren así la injusticia podréis remitirlos al consuelo y la esperanza de la religión o, peor aún, podréis rechazarlos y condenarlos como impíos".[52]

Según Hegel sólo existe la necesidad inconsciente del mecanismo económico, por una parte, y la intervención de la libertad racional, por otra. Esta intervención es tanto más urgente si el efecto de ese mecanismo se hace sentir más en una sociedad dada; puesto que la sociedad es la base del Estado, éste no puede subsistir si permite que aquélla se corrompa. Sin embargo se corrompe, en efecto:

"La desorganización de la sociedad civil gira alrededor de dos momentos: el carácter sagrado del matrimonio y el honor en la corporación".[53]

Sin familia, sin riqueza, sin la seguridad que da el patrimonio, el hombre no puede conciliarse con la necesidad ciega sino por el Estado que asume el lugar de la familia; sin el reconocimiento de su valor social, sin un lugar para él en la comunidad del trabajo, el hombre no tiene relación con nada y recae en la situación de la naturaleza. Hegel lo sabe tan bien que reconoce sólo al Estado racional la posibilidad de ser liberal. Únicamente allí donde el ciudadano está satisfecho la propaganda de los partidos carece de asidero. Por supuesto, todo el efecto de la propaganda depende del ámbito social en que se realice:

---

[52] "Für das Betragen der Menschen ergibt sich die Folge: dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben; seid fromm, so könnt ihr sonst treiben, was ihr wollt, — ihr könnt der eigenen Willkür und Leidenschaft euch überlassen und die anderen, die Unrecht dadurch erleiden, an den Trost und die Hoffnung der Religion verweisen oder, noch schlimmer, sie als irreligiös verwerfen und verdammen." *FD*, § 270, p. 209.

[53] "Heiligkeit der Ehe und die Ehre in der Korporation sind die zwei Momente, um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht." *FD*, § 255.

"El verdadero efecto y el peligro (de la propaganda) dependen para los individuos, la sociedad y el Estado, de la formación de ese terreno, pues una chispa tiene un resultado muy distinto si cae sobre pólvora o sobre tierra simple, donde desaparece sin dejar rastro".[54]

La sociedad conoce bien el peligro, pero no podría llegar a la razón si permanece como sociedad. Sólo le es posible referirse al mecanismo económico, en tanto trata en su incomprensión del papel de la razón, de poner al Estado a su servicio. Porque la dialéctica de la crisis,

"esta dialéctica empuja a la sociedad civil más allá de sí misma, y en primer lugar más allá de esta *sociedad determinada*, para buscar en el exterior consumidores, y por tanto, los medios de subsistencia necesarios en otros pueblos, que están atrasados respecto de lo que ella posee en exceso, o respecto de la industria en general."[55]

En primer término *esta sociedad determinada*: ningún *luego* corresponde en Hegel a la primera parte de esta frase. Pero lo que quiere decir no es menos claro; esa sociedad determinada, en el caso la sociedad inglesa, pasa a la política de colonización; sin embargo, después, con la industrialización de todas las naciones, comenzará la lucha por el mercado mundial. La sociedad determinada, como se ha dicho mucho más tarde, exporta la desocupación, y si es necesario al precio de un conflicto. Y entonces o la expansión infinita, y con ella la lucha violenta, o la crisis social en el Estado, crisis que termina

---

[54] "Übrigens [...] hängt [...] ihre eigentliche Wirkung und die *Gefährlichkeit* für die Individuen, die Gesellschaft und den Staat, auch von der Beschaffenheit dieses Bodens ab, wie ein Funke auf einen, Pulverhaufen geworfen eine ganz andere Gefährlichkeit hat als auf feste Erde, wo er spurlos vergeht." *FD*, § 319, p. 260.

[55] "Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben, zunächst diese bestimmte Gesellschaft, um außer ihr in anderen Völkern, die ihr an den Mitteln, woran sie überfluß hat, oder überhaupt an Kunstfleiß usf. nachstehen, Konsumenten und damit die nötigen Subsistenzmittel zu suchen." *FD*, § 246.

con la desaparición del Estado y de la nación como autónoma e independiente —o el reino de la razón—, la satisfacción de todos en y por el Estado:

"Los pueblos que temían o no han soportado la soberanía interna fueron sojuzgados por otros, y cuanto menor resultó el éxito y el denuedo con que lucharon por su independencia, también disminuyeron sus posibilidades para llegar en lo interior a establecer el poder del Estado; su libertad murió por el miedo a la muerte".[56]

Lo uno o lo otro; quizá lo uno y lo otro. Hegel no se decide. Pero él ha dicho bastante sobre este tema para permitirnos obtener una conclusión. Porque conocemos ahora este "topo", este "espíritu inconsciente", esta pasión que hace que la historia no se detenga; sabemos lo que le falta al Estado para que sea en verdad lo que pretende ser: *debe* ser ético en el juego de las fuerzas internacionales; tiene que procurar a todos la satisfacción en el reconocimiento, en la seguridad, en el honor; debe, pero no lo hace. La reconciliación no se realiza entre las naciones ni en el interior de los Estados; en el interior como en el exterior dominan la situación de naturaleza y la situación de violencia, y el Estado nacional y soberano es incapaz de resolver los problemas de la humanidad como no logra resolver los problemas de los hombres. El Estado, que *debe* ser más fuerte que la sociedad *es* más débil que ella; el *concepto* de hombre no se impone en lugar de la *representación* del hombre; la libertad no ha vencido a la necesidad.

*

* *

[56] "Daß Völker, die Souveränität nach innen nicht ertragen wollend oder fürchtend, von anderen unterjocht werden und mit um so weniger Erfolg und Ehre sich für ihre Unabhängigkeit bemüht haben, je weniger es nach innen zu einer ersten Einrichtung der Staatsgewalt kommen konnte (—ihre Freiheit ist gestorben an der Furcht zu sterben—) [...]" *FD*, § 324.

"La voluntad del número invierte la función y quienes hasta entonces formaban la oposición entran en el lugar; pero éstos, por el hecho de que constituyen ahora el gobierno tienen el número contra ellos. Este choque, este nudo, este problema es el punto en que se halla la historia y es lo que ella tendrá que resolver en los tiempos por venir".[57]

Se anuncia una nueva forma. Lo que será no le corresponde decirlo a la filosofía. La constitución real del Estado moderno, esta constitución que todos los documentos legales presuponen y, en el caso más favorable no hace más que formular, es enfermiza. La cura llegará, llegará por la realización consciente de la libertad racional, quizá por obra de un héroe, de un gran hombre, ciertamente a través de la guerra, gracias al impulso de las pasiones.

Ella vendrá también por el Estado, por el Estado realizado en fin, no en el Estado actual, sino a través de él, porque si éste es insuficiente, es y permanece como la verdad de la época. No es por la anarquía que surgirá la humanidad de su lucha y de sus conflictos: este Estado desaparecerá, pero desaparecerá como todo lo que ha tenido valor positivo, *real*, por la sublimación que en él salvará todo lo que en él es (y siempre será) racional.

¿Cuál será el contenido de esta forma desconocida e imprevisible? Es por cierto conocido y previsible: la reconciliación del hombre consigo mismo en la universalidad concreta de la organización racional; racional, es decir, que se hace para salvaguardar la propiedad del individuo como expresión concreta de su voluntad (no la riqueza, que en el Estado actual se socializa), la familia como lugar del sentimiento y de la confianza humana, la moral como el santuario inviolable de la conciencia, la tradición nacional como lo que da a la vida su orientación y su sustancia viviente. No es el Estado, hoy amo del hombre, al que pertenece el porvenir, sino al hombre que será hombre, no a pesar del

[57] *Philosophie der Weltgeschichte*, ed. Lasson, p. 933.

Estado sino en el Estado, el que no será organizado, pues por el contrario se organizará, no en vista de la fuerza, pero sí de la libertad y del valor infinito de la individualidad.

La forma de ese contenido no está dada aún, ni puede tampoco ser entrevista. Sin embargo el espíritu trabaja en su tarea "subterránea", y el pueblo que lo representa, del que por el momento ha hecho su pueblo, su propiedad, va a perder su supremacía.

"La autoconciencia de un pueblo particular es portadora de estos grados de desarrollo del espíritu universal en su existencia y realidad objetiva, en la cual él pone su voluntad. Contra esta voluntad absoluta está la voluntad de los otros espíritus de los pueblos particulares sin derecho: aquel pueblo es el dominador del mundo, pero además, el espíritu universal supera su propiedad como un grado particular y abandona ese pueblo a su destino y a su juicio".[58]

[58] "Das Selbstbewußtsein eines besonderen Volkes ist Träger der diesmaligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes in seinem Dasein und die objektive Wirklichkeit, in welche er seinen Willen legt. Gegen diesen absoluten Willen ist der Wille der anderen besonderen Volksgeister rechtlos, jenes Volk ist das weltbeherrschende ; ebenso aber schreitet er über sein jedesmaliges Eigentum als über eine besondere Stufe hinaus und übergibt es dann seinem Zufall und Gericht." *Enciclopedia*, tercera ed., § 550. — Hegel parece haber pensado que el pueblo llamado a suceder a los germánicos sería el pueblo ruso. En *Philosophie der Weltgeschichte*, después de hablar de los grupos latino y germánicos, dice: (*loc. cit.*, p. 907): "Fuera de esos dos grandes órdenes de pueblos en Europa existe aún un tercer elemento, el eslavo, que se mantiene en una solidez primitiva (*in anfänglicher Gediegenheit*). [...] Sin embargo, en lo que concierne al exterior de la política ya ha entrado en el sistema europeo y particularmente como potencia masiva que forma lo sólido". No desarrollada; pero fuerte y pujante, Rusia no ha dado aún la medida de su poder, lo que parece indicar que debe ahora expandir "su principio". — Una carta suya es más explícita. El 28 de noviembre de 1821, esto es, en la época de la *Filosofía del derecho*, Hegel escribe a un amigo ruso, von Uexküll (Rosenkranz, *loc. cit.*, p. 304): "Usted tiene la fortuna de poseer una patria que ocupa un lugar tan importante en el ámbito de la historia mundial y a la que, sin duda, le aguarda un destino aún más elevado. Los otros Estados parecería ya han alcanzado más o menos el fin de su evolución; quizá muchos entre ellos ya

El fin de la historia, que la *Fenomenología del Espíritu* había creído alcanzar, el imperio mundial del espíritu, queda por realizar, pero ese fin no ha cambiado.

"Los Estados apuntan a su independencia y en ello reside su honor. [...] Pero la independencia debe ser también considerada como un principio puramente formal. [...] Cada vez que un Estado ha sido absorbido por otro, sólo perdió la independencia formal, más no su religión ni sus leyes ni el contenido concreto de su vida. [...] La dirección de los Estados se encamina hacia su unidad", una unidad que no es dominio, una hegemonía en el sentido griego de la palabra "aquí hegemonía es espíritu".[59]

---

superaron el punto culminante de tal evolución y su situación ha devenido estática, mientras que Rusia, tal vez la potencia más fuerte frente a las otras, llevaría en su seno la posibilidad enorme de su intensa naturaleza *(eine ungeheure Möglichkeit seiner intensiven Natur)."*

[59] *Philosophie der Weltgeschichte*, p 761. — Hegel habla en este respecto de los estados germánicos y para ellos entrevé el principio de la unificación con la salvaguardia de la libertad de los individuos históricos. Pero un poco más lejos (*ibidem*, p. 763) afirma que "con la entrada del principio cristiano, la tierra ha devenido para el hombre [...] Las relaciones exteriores no constituyen ya los factores determinantes; las revoluciones transcurren en el interior". En el interior, es decir, en el interior del mundo cristiano, que es para Hegel el mundo, en síntesis, desde que con la aparición del principio cristiano de la libertad y del valor infinito del individuo, el hombre ha devenido el amo de la tierra. El termino revolución es ambiguo; sin embargo, no parece que Hegel haya pensado tanto en la revolución en el sentido estrecho (de política interna) como en la revolución del principio de ese mundo que se producirá, según el esquema hegeliano, por la guerra.

Se puede observar que esta idea del mundo europeizado se encuentra ya en Fichte (*Grundzüge des gegenwärtigen Zeitaltess*, 1806) como también se advierte allí el concepto de *Volkgeist* y el de la sucesión de esos espíritus. Parece muy probable que la influencia de Fichte hubiera sido fuerte, mucho más grande que lo que de ordinario se supone, y precisamente sobre puntos, que se tiene el hábito de considerar hegelianos, de manera específica. Europa es, para Fichte, (*loc. cit.*), la nación única de la libertad; la época es *cristiano germánica*. En un artículo sobre Maquiavelo (1807) sostiene también que la moral (kantiana) no rige las relaciones entre Estados soberanos (pensamiento que se remonta al mismo Kant: *salus et decus*

Y la aparición de la nueva forma no sólo es necesaria sino que está próxima.

"No hay nada nuevo bajo el sol. Pero es de otro modo respecto al sol del espíritu. La marcha de éste, el movimiento no son una simple repetición de sí mismo, sino el exterior cambiante que el espíritu se crea en sus formaciones siempre distintas; esta marcha es esencialmente progreso. [...] Al sublimar y suprimir y conservar (*aufheben*) la realidad, la existencia de lo que es, el espíritu obtiene a su vez la esencia, el pensamiento, lo universal de lo que sólo era. [...] Cuando el espíritu regresa a sí mismo, el pensamiento aparece con una realidad particular y las ciencias nacen. Así las ciencias y la ruina, la desaparición de un pueblo están siempre ligadas entre sí".[60] O, como dice la *Filosofía del derecho*: "La culminación de un proceso en el cual el espíritu se aprehende es al mismo tiempo su exteriorización y el acto por el cual él llega más lejos".[61]

¿Es esta una *prueba* de que la hora está próxima, que el nacimiento de la nueva forma es inminente? Sí, la prueba; la vieja forma está superada, porque se comprende y podía ser comprendida, porque ha dado todo lo que podía dar. El Estado hegeliano muere; la prueba de ello es que la filosofía hegeliana del Estado ha sido posible. Puesto que esta forma está aniquilada, porque ella ha penetrado la realidad debe ceder el lugar, y el espíritu, en su trabajo consciente y subterráneo, tiende hacia una nueva actualidad (*Wirklichkeit*).

---

populi suprema lex est (sean la salvación y el honor del pueblo la suprema ley); la ley y el derecho no tienen aquí ninguna fuerza. Se hallará un notable análisis del pensamiento político de Fichte, que revela muchos puntos de contacto (y de oposición) en Boucher, *Le sentiment national en Allemagne*, París, 1947.

[60] *Philosophie der Weltgeschichte,* p. 48.

[61] "Die *Vollendung* eines Erfassens ist zugleich seine Entäusserung und sein Übergang." *FD*, § 343.



Sí, Hegel ha "justificado" el Estado moderno, el Estado representado por la Prusia de su época; sí, es Prusia la que ha producido la conciencia de etapa del devenir del espíritu, de la realización de la libertad. Sí, Prusia está justificada en tanto que Estado del pensamiento, justificada, y por eso mismo condenada; el espíritu se apresta a dar un nuevo paso. Hegel lo supo tan bien que lo dijo al comienzo de su *Filosofía del derecho*, en un texto que sin duda es el más citado de todos los textos hegelianos y que sin embargo, por lo que parece, nadie lo lee. Este es:

"Para agregar algo más sobre la intención de enseñar cómo debe ser el mundo, observamos, al pasar, que la filosofía llega demasiado tarde. Como pensamiento del mundo aparece en el tiempo sólo después de que la realidad ha completado su proceso de formación y se halla ya terminada. [...] Cuando la filosofía pinta su gris en el gris, entonces una forma de la vida ha envejecido y con su gris en el gris no se deja rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo comienza su vuelo con la llegada del crepúsculo".[62]

Esta es la verdad: Una forma de la vida ha envejecido.

---

[62] "Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug." *FD*, Prefacio, p. 17.

APÉNDICE

MARX Y LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Si bien la literatura que trata de las relaciones entre Marx y Hegel es de gran importancia numérica, ella comporta, según nuestro conocimiento y en los idiomas que nos son accesibles (es decir, con exclusión del ruso), pocos trabajos de detalle y escasas investigaciones emprendidas sin opinión preconcebida. Tales estudios chocan desde el comienzo con grandes dificultades. Como Marx y Engels vivían en una atmósfera hegeliana, retomaban la lectura de las obras del pensador siempre de nuevo y consideraban a Hegel como el último filósofo, de modo que presuponían en todas partes un conocimiento de éste que ya era casi desconocido cuando ellos se hallaban en el cenit de su influencia. Las críticas que dirigieron a Hegel se tornaron pues rápidamente incomprensibles, y con muy reducidas excepciones (Plejanov y Lenin), los marxistas se han conformado con repetir esas críticas sin preguntarse cuál era su alcance, lo que tales críticas dejaban en pie del sistema Hegeliano, lo que ellas establecían aún como principio de toda crítica, que podría estar "a la altura" de las circunstancias. El "incidente Liebknecht", del que

hemos hablado más arriba, proporciona una buena ilustración al respecto.

Por supuesto no es éste el lugar para aclarar estos problemas tan importantes como confusos. Es necesario preguntarse en qué difiere de Hegel el pensamiento de Marx: históricamente Hegel actúa a través de Marx, y en la conciencia de nuestra época, Hegel es más bien el precursor de Marx y no Marx el discípulo de Hegel; si el mayor sólo es comprensible por referencia al menor, el segundo es el que directa o indirectamente funda todo el interés viviente que hoy se adjudica al primero.

Se sabe, y se lo ha repetido hasta el cansancio, que la diferencia principal entre ambos reside en el idealismo de uno y el materialismo del otro. Esta oposición tiene un sentido preciso si se ajusta en los dos casos el calificativo *histórico*; se puede y se debe oponer una doctrina de la historia y de la acción histórica que predica la omnipotencia de la idea frente a una teoría que ve en las condiciones exteriores de la existencia de los hombres el medio de todo cambio y progreso. En el plano filosófico ella pierde, por el contrario, toda significación precisa, tanto para la metafísica tradicional, que distingue el idealismo del realismo y el materialismo del espiritualismo,[1] como, y con mayor razón, para una filosofía dialéctica, en la cual una de las abstracciones tradicionales y pre-dialécticas se transforma en la otra. En el sentido de la tradición, Hegel y Marx no han sido ni idealistas ni materialistas y han sido lo uno y lo otro.

Ocurre lo contrario cuando se trata de la acción política: en ese punto divergen las sendas de Hegel y Marx. Hegel cree que la simple comprensión basta para realizar el Estado de

[1] *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Marx-Engels Gesamtausgabe*, vol. 1, Francfort, 1927, por ejemplo, p. 445: "Las corporaciones son el materialismo de la burocracia y la burocracia es el espiritualismo de las corporaciones", o en p. 507: "El espiritualismo abstracto es materialismo abstracto; el materialismo abstracto es el espiritualismo abstracto de la materia".

la conciliación total, siempre que la acción reflexiva de las autoridades del Estado existente, es decir, de la administración haga todo lo necesario para impedir una ruptura entre la realidad social y la forma del Estado, al imponer una forma de trabajo que dé a todo ciudadano su familia, su honor, su autoconciencia, su parte en el Estado, es decir, que demandará, en otros términos, la mediación total. Marx está convencido de que la acción revolucionaria sola podrá realizar una sociedad verdaderamente humana en un Estado verdaderamente humano.

Es evidente, sin embargo, después de lo que acaba de decirse de la filosofía política de Hegel y considerado el papel decisivo que desempeña, en Marx, la toma de conciencia, que esta oposición es esquemática al extremo. Hegel enseña que son las condiciones reales las que obligan al Estado (la administración) a actuar; Marx sabe y dice que la acción puramente violenta, sin un claro saber del fin, sin una *ciencia*, es lo contrario de una acción progresiva: simple consecuencia del hecho de que uno y otro no se adhieren a una filosofía abstracta de la reflexión sino a una filosofía dialéctica. A esto se podría agregar que, para ambos, la acción inconsciente o, con más precisión, el simple sentimiento de la no satisfacción se hallan en el origen de todo gran movimiento histórico, que la toma de conciencia sólo se puede efectuar una vez emprendida la acción y no se completará hasta que la acción termine. Los dos saben, además —Marx lo expresó con mayor claridad que Hegel—[2] que la toma de conciencia completa de una situación histórica indica que esta situación debe ser y será superada, así como ambos ven la imposibilidad de elaborar una imagen precisa del Estado que ha de constituirse, porque sólo el sentido de la oposición a lo existente está determinado, pero no la nueva forma que ha de ser el resultado de la acción. No es menos cierto que, en uno, el acento cae sobre el papel

[2] Cf. más abajo la teoría de la realización de la filosofía y de su supresión, así como la teoría de la conciencia de clase del proletariado en el *Manifiesto del partido comunista*.

de las masas (o de las clases — los dos términos se encuentran en Hegel en el sentido que Marx los empleará), en el otro, sobre acción gubernamental. De ello se deduce que uno de los problemas más ardientes de la época contemporánea no es advertido por Hegel: a saber, la posibilidad dada a la administración de hacer causa común con una de las clases sociales en lucha. Al conflicto lo ha visto; mas no le ha atribuido la importancia que debía tomar muy rápidamente en la lucha por el Estado (no sólo, en el Estado).

El motivo de este error de apreciación es claro (lo mismo que las causas: experiencias vividas de una revolución que fracasó, diferencias objetivas en la situación económica de dos épocas — Marx tiene trece años en el momento de la muerte de Hegel, tres años cuando aparece la *Filosofía del derecho*, etc.). Hegel es un *teórico* o un *teorético*; no es ni puede ser un político. Lo que le interesa es la historia en su sentido y en su tendencia, ambos tomados en su totalidad, no los problemas técnicos de la realización del próximo paso del progreso. Poco le importa que la liberación del hombre se produzca ahora o dentro de algunos siglos, que se establezca aquí o en otra parte; a él le basta saber lo que es (según su contenido, porque es imposible, para él como para Marx, anticipar su forma concreta) una sociedad libre. Marx y aquí tampoco insistiremos sobre el cambio de las condiciones: la Prusia de Federico Guillermo IV y la de Federico Guillermo III, la economía europea de 1840 y la de 1820, etc.) no cree en la buena voluntad de la administración ni en su inteligencia: donde Hegel ha visto un problema para la administración, Marx observa una lucha entre la administración en actividad y la clase oprimida (término tan hegeliano como marxista.); donde Hegel se refiere al interés bien entendido del Estado, Marx sólo confía en la rebelión de aquellos que no tienen ni familia ni moral ni honor ni patria. Es necesario observar que Marx, lo mismo que Hegel, no piensa en la violencia por la violencia misma; él también exige una dirección consciente, lo que se llamará la *élite revolucionaria*, los *cuadros*, el *partido*,

la *dirección* del proletariado; pero esta nueva administración, destinada a conciliar al hombre consigo mismo en una nueva organización —poco interesa que se la llame Estado o de otro modo, ya que Marx jamás ha desarrollado una teoría del Estado— se formará contra la administración oficial en lugar de surgir de ella mediante una transformación insensible de la constitución.[3]

Hay que agregar, además, que para Hegel el motor de la historia es la guerra: tal Estado desarrolla la nueva forma de organización racional de la libertad y la impone sobre los otros Estados a través de la lucha, y esto lo consigue por la razón *filosófica* que le convierte en portador de la idea, y por la razón *material* que le permite contar con el patriotismo de todos los ciudadanos.[4] Para Marx no es el problema de la guerra el que ocupa el primer plano (sólo lo será para el marxismo según la teoría del imperialismo esbozada por Lenin), sino la revolución en el interior de los Estados, la que tornará superflua la lucha entre las naciones.[5]

---

[3] "Este poder (el legislativo) es, por una parte, la constitución y la presupone, por lo cual ella queda en y para sí fuera de su determinación directa, aunque recibe un desarrollo ulterior por el perfeccionamiento de las leyes y el carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno." — "Diese Gewalt ist selbst ein Teil der Verfassung, welche ihr vorausgesetzt ist und insofern an und für sich außer deren direkter Bestimmung liegt, aber in der Fortbildung der Gesetze und in dem fortschreitenden Charakter der allgemeinen Regierungsangelegenheiten ihre weitere Entwicklung erhält." *FD*, § 298

[4] "Este es el secreto del patriotismo de los ciudadanos: saber que el Estado es su propia sustancia porque conserva sus esferas particulares, su legitimidad, autoridad así como su prosperidad". — "Dies ist das Geheimnis des Patriotismus der Bürger nach dieser Seite, daß sie den Staat als ihre Substanz wissen, weil er ihre besonderen Sphären, deren Berechtigung und Autorität wie deren Wohlfahrt, erhält. In dem Korporationsgeist, da er die *Einwurzelung des Besonderen in das Allgemeine unmittelbar enthält.*" *FD*, § 289 — El populacho carece de este patriotismo.

[5] "Con la oposición de las clases en el interior de la nación desaparece la actitud hostil de las naciones entre ellas". *Manifiesto del partido comunista*, en *Obras*, ed. citada, p. 543 — Para Hegel igualmente es la insuficiencia

Ciertamente al elaborar la concepción de la lucha de clases, Marx transforma en concepto *científico* fundamental lo que para Hegel es un concepto *filosófico*, y aun un concepto que bordea el límite de la filosofía: la pasión. Para el filósofo la pasión es, en efecto, la fuerza que mueve la historia, es decir, para emplear el lenguaje de la *Fenomenología del espíritu* (lenguaje que se empleará más tarde), la negatividad tal como se le aparece al hombre en su historia (=para sí) y al historiador-filósofo en el hombre histórico (=en sí). Para aquél esta pasión está determinada en cada punto de la historia, por tanto también en la situación histórica presente. Para Hegel sólo la pasión, que se ha realizado y así se ha comprendido determinándose, es cognoscible científicamente, y a los ojos del autor de la *Filosofía del derecho* la pasión de su presente no es más que un resto, un residuo que debe ser asimilado por la autoconciencia de la realidad histórico moral del Estado moderno (*real* en la administración). Para Marx este Estado es el Estado de la alienación, y la pasión no es sólo necesaria para realizar la libertad, sino que ella está determinada en su tendencia por la forma concreta de la realidad en y contra la cual se desencadena; las líneas de fuerza, según las cuales la pasión debe atacar, si ella quiere ser pasión de libertad concreta, pueden ser conocidas científicamente. Como consecuencia, el sujeto y el objeto de la acción de los políticos devienen sociales (aunque ellos se sitúen para Marx en el cuadro del Estado hegeliano) y fundan una ciencia social sobre la filosofía política.

Se podría decir que todos los elementos del pensamiento-acción de Marx están presentes en Hegel: se convierten en conceptos científicos y factores revolucionarios a partir del momento en que Marx aplica el concepto de la negatividad, tal como ha sido desarrollado por la *Fenomenología*, a los datos estructurales elaborados en la *Filosofía del derecho*.

---

de la riqueza social, esto es, la crisis (inevitable) la que lleva a la política expansionista.

Las dos tesis, más exactamente, las dos actitudes que derivan de la misma tesis y de la misma exigencia, la de la satisfacción del hombre en y por el reconocimiento de todos y cada uno por todos y cada uno,[6] siguen estando presentes hasta hoy, y no se podría decir que los acontecimientos hayan decidido entre ellas, y todo esto confirma lo que forma su base común: la necesidad de la liberación del hombre — necesidad condicional, necesidad *s*i deben subsistir la civilización, la organización y la libertad positiva. El problema de la *alienación* del hombre, el de la riqueza (no la propiedad, en el sentido hegeliano), o sea el capital, son considerados tanto por Hegel como por Marx y reconocidos desde entonces como fundamentales por toda teoría y toda práctica política conscientes. Que su solución sea la tarea del presente así como lo fue en las épocas de Hegel y Marx es un problema que se ha convertido en una opinión común desde hace largo tiempo; pero no se observan aún los primeros esbozos de una teoría política que tenga en cuenta las nuevas formas de Estado que han surgido durante ese intervalo. Los defensores de la evolución pacífica, los de la revolución y de la dictadura y los críticos de estos procedimientos, todos se han conformado, por regla general, con dar pruebas de mucha pasión, también de aguda penetración en favor de sus opiniones personales contra sus adversarios, mas no han intentado sopesar las consecuencias inherentes a sus propios principios. Se conoce muy bien la técnica de provocar o aniquilar una revolución, como instaurar y obtener una dictadura revolucionaria o contrarrevolucionaria; sin embargo, casi no han examinado cuáles son los puntos fuertes y débiles de los sistemas dictatoriales y de la libre discusión respecto a los fines buscados, y menos aún cuáles son las funciones de la constitución y de la moral concreta de una nación dada (los dos términos,

[6] El gran mérito del libro de A. Kojève es haber convertido los conceptos de *reconocimiento* y *satisfacción* en el centro de la interpretación del pensamiento hegeliano.

sobre todo el primero, tomados en sentido hegeliano) en cuanto concierne a la posibilidad de emplear uno u otro procedimiento. El acuerdo en los términos, el homenaje que todo el mundo rinde a palabras tales como libertad, igualdad, democracia, autoridad, ley, etc. evidencian sólo la ausencia de claridad en las discusiones. Para aclarar esta confusión habría que comenzar por el problema de la coexistencia (consciente) de la revolución, la evolución y la reacción en el mismo mundo; y sería necesario continuar por aquel otro que busca el sentido concreto de los términos formal y real, que sirven, uno de justificación, el otro de insulto, y que sin embargo ambos designan realidades o momentos igualmente abstractos de realidades.



Las observaciones precedentes tienen por único fin indicar la dificultad de una *comparación* entre Hegel y Marx; no aspiran, de ningún modo, a una elucidación del problema esbozado ni menos pretenden trazar el camino que sería indispensable seguir para llegar a ella. Estas acotaciones resultaban necesarias para que pudiéramos hablar muy brevemente de la *Crítica de la filosofía del derecho* que el joven Marx redactó desde marzo a agosto de 1843.[7]

No nos proponemos analizar este texto en sus detalles. En tal caso deberíamos proceder a una comparación entre esta crítica y la teoría hegeliana, y según el método de Marx nos veríamos obligados a retomar la interpretación de la *Filosofía del derecho* parágrafo por parágrafo. Tendríamos ocasión entonces de observar ciertas objeciones en particular brillantes

[7] Cf. para la fecha el prefacio de D. Riazanov al vol. 1/I de *Œuvres*, pp. LXXI y s.

y justas,[8] y otras que indican errores en la comprensión de las palabras y las tesis examinadas.[9] Tal tarea la hemos de dejar a los especialistas que hayan elegido seguir la evolución del pensamiento de Marx. En nuestro contexto sólo nos ocuparán las grandes líneas, los principios de esta crítica.

Todo lo contrario de lo ocurrido con la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho*, aparecida en París en 1844, la *Crítica* misma no provocó mucho interés. El manuscrito se publicó por primera vez en el primer volumen de la edición crítica del Instituto Marx-Engels de Moscú, en 1927, y casi no atrajo la atención del público ni en mayor grado la del sector especializado en estos problemas.[10] Se comprende esta recepción, pues el texto está incompleto; además, es pesado, de lectura difícil, ya que pasa la mayor parte del tiempo directamente a la crítica sin inquietarse por la interpretación, y supone de parte del público un conocimiento de Hegel que sin duda no se podía esperar en 1843, pero que tampoco existe hoy. Hay que agregar que el pensamiento es entonces premarxista, por así decir, si se define este modo de pensar por los principios enunciados en el *Manifiesto del Partido*

[8] Así la crítica de la monarquía hereditaria, el olvido de la importancia de la riqueza (capital) en el análisis de las condiciones políticas (aunque Marx mismo no ve en ese momento la diferencia entre propiedad y capital y queda pues en retardo respecto del análisis hegeliano de la *sociedad*).

[9] Lo más importante es no haber advertido que para Hegel la constitución es de esencia histórica, y que el tipo que esboza no es ni una solución momentánea ni un modelo eternamente válido.

[10] Ver sin embargo el artículo de J. Hyppolite, *La conception hégélienne de l'Etat et sa critique par Karl Marx*, en *Cahiers Internationau de Sociologie*, vol. II, año II, París, 1947, pp. 142 y ss. — Lamentamos no poder declararnos de acuerdo con el autor, en particular a causa de una diferencia de principio en la interpretación de Hegel. — G. Gurvitch, *La sociologie du Jeune Marx* (*ibid*., vol. IV, año 3, París, l948, pp. 3 y ss.) al desdeñar los pasajes en los cuales Marx reconoce la validez del análisis hegeliano y al no tener para nada en cuenta el carácter fragmentario de la *Crítica* se ve conducido a subestimar la influencia de Hegel sobre Marx.

Comunista, y el abordado por Marx y Engels durante el resto de sus vidas. Además, el manuscrito de la *Crítica* no está completo, no sólo porque falta la primera hoja, sino porque en diversas partes Marx ha dejado páginas en blanco, que debía llenar más tarde, advirtiendo aquí y allá lo que era necesario precisar o añadir.

Sin embargo, no es esto lo esencial. Tal crítica no trata y no debería tratar[11] sino del derecho del Estado interno, de la constitución: falta, en consecuencia, algo que para el lector actual tendría la máxima importancia: una toma de posición frente a la teoría de la sociedad, por una parte, y de la filosofía de la historia, por otra, Marx pretendió aquí inclinarse hacia la teoría de la sociedad, pero no lo logró por cierto en este escrito. Creyó acaso en ese momento que una crítica válida del pensamiento hegeliano era posible sobre el plano puramente político. Y en ese sentido, su crítica es negativa, aunque a menudo justificada; no sólo no desarrolla ninguna teoría positiva del Estado; tampoco proporciona la más ligera indicación que permita llegar a una conclusión sobre sus opiniones subyacentes. Cierto es que habla de la preponderancia de la propiedad en el Estado, de la oposición entre el hombre y el ciudadano, de esta grieta mal disimulada que atraviesa el Estado e impide la reconciliación del hombre con este Estado; insiste sobre la absorción del Estado por la administración, en el desprecio de Hegel hacia la democracia (que Marx comparte cuando se trata de la democracia formal), critica asimismo, y con razón, la deducción hegeliana de la monarquía hereditaria, más cuanto dice no alcanza nunca la profundidad de las ideas ulteriores que comienzan a despuntar en la *Introducción* (publicada) frente la *Crítica* (no publicada). Los conceptos fundamentales, la alienación real del hombre, la clase privada de toda participación en la comunidad histórica, ni el concepto de capital no aparecen en ella. El lenguaje es el de

[11] Cf. *Crítica*, *loc. cit.*: "Debemos desarrollar esto no aquí sino en la crítica de la exposición hegeliana de la sociedad civil"; e *ibídem*, p. 499: "El resto debe ser desarrollado en la sección «sociedad civil»".

Feuerbach, el término “crítica”, característico de la influencia del grupo que rodeaba a Bauer, figura todavía con frecuencia,[12] y la actitud básica es exactamente la que, más tarde, Marx criticará al hablar de la “refutación” de la religión por parte de Feuerbach: “Feuerbach disuelve la esencia de la religión en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto que habita el individuo singular. En su realidad la esencia es el conjunto de las relaciones sociales”.[13] Basta reemplazar en esas proposiciones el nombre de Feuerbach por el de Marx y el término religión por el de política para caracterizar esta *crítica*. La importancia doctrinaria del manuscrito es, pues, limitada; éste no concierne en definitiva más que al biógrafo de Marx y al historiador del hegelianismo.

Muy diferente es la importancia de la *Introducción* a la crítica. Aquí no sólo hay más crítica de detalle, sino el reconocimiento claro de que Hegel es el *filósofo*, la conciencia del Estado moderno. No se trata ya de corregir determinada tesis o refutar cierta deducción; por el contrario, “nosotros, los alemanes, somos los contemporáneos filosóficos del presente, sin ser sus contemporáneos históricos. [...] La filosofía alemana del derecho y del Estado es la única historia alemana que está a la par con la situación oficial moderna”.[14] “En política los alemanes piensan lo que otros pueblos han hecho. [...] La revolución comienza en la cabeza del filósofo”.[15] Es verdad que este homenaje a Hegel no aparece aquí por primera vez: el manuscrito de la *Crítica* está lleno de expresiones que reconocen en Hegel al pensador que expresa correctamente una idea falseada;[16] pero mientras que el manuscrito a menudo

---

[12] Ver, por ejemplo, *Crítica*, *loc. cit.*, pp. 443, 446, 450, donde Marx reprocha a Hegel su falta de crítica.

[13] *Œuvres*, ed. citada, vol. V, p. 535, *Tesis sobre Feuerbach*, N° 6.

[14] *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Introd., *Obras*, ed. citada, vol. I, p. 612.

[15] *Ibid*., pp. 614 y ss.

[16] Cf. *Crítica*, por ejemplo, p. 458: “El Estado prusiano o moderno”; p. 487: “Hegel parte de la separación de la «sociedad civil» y del «Estado

duda, la *Introducción* llega en cambio a una posición definida: "No se puede suprimir y conservar (*aufheben*) la filosofía sin realizarla", tesis completada por esta otra destinada a la crítica teórica (Bauer, Feuerbach): "La crítica creía poder realizar la filosofía sin suprimirla y conservarla".[17] Y sin duda la imagen decisiva para todo el desarrollo del pensamiento de Marx es que "las revoluciones tienen necesidad de un elemento *pasivo*, de una base material",[18] que la revolución no será realizada como obra de liberación total del hombre sino por "la formación de una clase que lleva cadenas radicales [...] que, en una palabra, es la pérdida integral del hombre, que no puede por tanto recuperarse si no recupera totalmente al hombre. Esta disolución de la sociedad como estamento particular es el proletariado".[19]

Conocemos la consecuencia de esta reflexión: el desarrollo de una teoría *técnica* de la revolución, el llamado a la pasión, la organización de la pasión, el abandono de toda teoría abstracta, la elaboración de las categorías económicas a partir del hombre histórico y con relación a él, la fusión de lo político y de lo económico, la introducción de un índice histórico en toda categoría moral, económica y política; todo ello porque la tesis hegeliana es ahora aceptada en su totalidad, pues la historia ha recibido un sentido preciso, el de liberar al hombre *en* la realidad y no sólo en el pensamiento, ya que esta liberación y la reconciliación total no han sido todavía

político». [...] Esta separación, es verdad, existe en el Estado moderno"; p. 492, donde se critica a Hegel por haber querido conformarse con la apariencia de la reconciliación, pero después de haber visto la contradicción; p. 502: "El Estado moderno del cual Hegel es el intérprete"; p. 529: "A menudo se ha atacado a Hegel a causa del desarrollo que da de la moral. No ha hecho más que desarrollar la moral del Estado moderno y del derecho privado moderno"; p. 538: "La falta del desarrollo hegeliano y de las condiciones modernas reales".

[17] *Crítica*, Int., *loc. cit.*, p. 613.

[18] *Ibídem*, pp. 615 y ss.

[19] *Ibid.*, pp. 619 y ss.

realizadas, puesto que las relaciones humanas dependen aún de la pasión, del capricho, del azar, de la violencia, es decir, la mediación no se ha cumplido, la lucha continúa y la vida no ha devenido aún racional.

No es este el momento de preguntarse dónde, cómo, en qué medida Marx, al aceptar la filosofía hegeliana con todo su contenido la supera; ni tampoco es el caso de averiguar qué quiere decir la célebre expresión "poner la cabeza sobre sus pies". En lo esencial se trata de extraer de una *filosofía*, una *ciencia* y una *técnica*, en suma, optar por la realización de lo que la filosofía enuncia como pura necesidad hipotética y buscar en ella los medios conceptuales y políticos disponibles e indispensables, traducir el idealismo de la filosofía (y de *toda* ciencia teorética) a materialismo histórico y político. ¿Es legítimo este tránsito de la *filosofía* a la *ciencia* y a la *técnica*? ¿Lo es según los principios de la filosofía que debe dar a esta ciencia la validez y la legitimidad indispensables? ¿O al contrario, esta transposición introduce una contradicción no reconciliada y no reconciliable entre esos principios y esas consecuencias? Si esta técnica logra ser elaborada (no parece haberlo sido al menos completamente), ¿se puede y se debe extraer de ellas conclusiones sobre la naturaleza del sistema subyacente? O si se trata de comprender, ¿no es necesario más bien juzgar las pretensiones de esta ciencia según la enseñanza de la filosofía, a la cual ella misma apela? ¿La ciencia puede querer asumir el lugar de la filosofía? ¿La filosofía puede a su vez, en el plano de la acción histórica, evitar convertirse en ciencia o servir de racionalización de la pasión?

No hemos de contestar a estas preguntas. Sucede siempre que los problemas a los que responde Marx no se oponen a las tesis de Hegel sino que parten de éstas.

Los fundamentos de la ciencia de la liberación del hombre alienado se encuentran de nuevo completos en Hegel. Es probable, para citar una frase de Kant, que no veamos con tanta claridad los descubrimientos (hegelianos) sino porque

Marx nos ha dicho lo que es necesario buscar.[20] Pero esto no impide afirmar que tales descubrimientos se hallen en Hegel. Y si se nos permite emitir una hipótesis, parece altamente verosímil que Marx los haya descubierto; en efecto, si la diferencia es esencial entre el punto de vista de la *Crítica* y el de la *Introducción*, mucho más que el contacto que realiza en París con los medios obreros, ¿no sería el estudio de la teoría de la sociedad en la *Filosofía del derecho* el responsable de tales descubrimientos? ¿No había sido merced a esta influencia que opuso su teoría dialéctica al comunismo francés de la época, al que considera una "abstracción dogmática"?[21] De cualquier modo es un hecho que Marx anuncia en la *Crítica* su intención de regresar a la teoría hegeliana de la sociedad, después de haber elucidado el tema de la constitución.

Sea el que fuere el valor de esta hipótesis, ella nada quita a la "originalidad" de Marx (de la que se ha hablado más arriba) ni compromete la "responsabilidad" de Hegel. Sin duda éste no hubiera aprobado la *ciencia* de Marx, no obstante que en la historia ella ha sido *una* de las traducciones de la *filosofía* de Hegel. Proponemos estas observaciones porque creemos que pueden servir para la comprensión de ambos autores, es decir, para una comprensión objetiva, la única que puede permitir una toma de posición que resulte algo diferente de la expresión de la fidelidad o del odio, de una preferencia instintiva o de una aversión insuperable. En síntesis, que aparezca como una propuesta distinta y mucho más importante que una cuestión de gusto.

---

[20] Kant, *Ueber eine Entdeckung nach der alle neue Kritik del reinen Vernunft*, 1790 (*Œuvres*, ed. Cassirer, vol. VI, Berlín, 1923, p. 13).

[21] *Œuvres*, ed. cit, vol. I, p. 573.

ESTUDIOS HEGELIANOS

Hegel y el Estado es la tesis complementaria que Eric Weil sostiene en 1950 junto con *Logique de la philosophie*, su tesis principal. Eric Weil introduce aquí los temas que le ocuparán toda su vida: la filosofía política, moral y de la historia; es decir, aquello que Hegel llamaba el espíritu objetivo. Desarrollará una filosofía de la acción en sus subsecuentes obras: *Philosophie politique* (1956), *Philosophie morale* (1961) y *Problèmes kantiens* (1963).

Hegel y el Estado es un hito en la recepción de la filosofía política de Hegel en Francia. Hegel no fue el filósofo oficial de un gobierno reaccionario, sino que elaboró de manera precisa el concepto de Estado moderno al formular el problema de la articulación de las diferentes esferas de la política: la esfera de la persona privada o el derecho, de la moral viva, de la familia, de la economía y de la política en su sentido estricto, es decir, el espacio donde todos los intereses particulares se reúnen con la exigencia de su universalización. Hegel plantea los problemas fundamentales del Estado moderno: la alienación del trabajador, la oposición entre ricos y pobres y la formación del proletariado, lo que permite al autor concluir que «la teoría hegeliana del Estado es correcta porque ella analiza correctamente el Estado real de su época y de la nuestra.»

Eric Weil (1904-1977) es filósofo. Después de sus estudios en medicina y en filosofía en Berlín y Hamburgo, él defiende en Francia una tesis de doctorado en filosofía, para después impartir enseñanza en las Universidades de Lille y Niza, sucesivamente. Su trabajo se centra en particular en la filosofía moral y política alemana.

ISBN: 2-71160731-3